

مجلة

الاسلاميات



العدد التاسع والخمسون

السنة الخامسة عشر

فبراير - مارس - إبريل ١٩٩١ م

رجب - شعبان - رمضان ١٤١١ هـ

في هذا العدد

- السنة النبوية مصدر المعرفة .
- أثر تغير الواقع في الحكم تفسيرا واستحداثا .
- تلازم الموضوعية والمعية في لستودولوجيا الإسلاميه .
- نحو نظرية اسلامية عن البيئـة .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

فلاسطور

* أسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) للعمل من أجل تجديد جهود العلماء والمثقفين المسلمين لإعادة صياغة مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في مجال العلوم والدراسات الإنسانية والاجتماعية ، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضاري الخير الرائد ، مهتدية برسالتها الإسلامية الخالدة .

* ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجديد العلماء ، وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية ، كما يقوم بنشر الدراسات والأبحاث ، ويسعى إلى إنجاز الكتب المنهجية والجامعية .

* ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكمال أدوات البحث والنظر العلمي الأصيل المستقل ، بتقديم رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم ، من خلال تقديم خلاصات الفكر الغربي المعاصر ، وخلاصات التراث الإسلامي الأصيل الذي أنتجه العقول المسلمة في عصور التقدم والازدهار .

* ويعمل المعهد على تربية « الكوادر » العلمية الإسلامية في مجال إسلامية المعرفة ، وتطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية ، بتقديم القروض والمساعدات الدراسية وتوجيه رسائل الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة ، والمعرفة الإسلامية ، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلامية لطلاب الدراسات العليا .

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. BOX 669 - 555 Grove Street, Herndon, VA 22070 - U.S.A.
Tel: (703) 471-1133
Telex: 901153 IIIT WASH
Facsimile (703) 471-1211

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصول الإسلامية

تصدر عن :
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة عشر
العدد التاسع والخمسون

رجب
شعبان
رمضان
١٤١١ هـ

فبراير
مارس
أبريل
١٩٩١ م

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المسئول :
الدكتور جمال الدين عطية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(*)

مَجَالِسُ الْأَمْبَاءِ

- | | |
|-----------------------------|---------------------|
| ١. د. جمال الدين عطية | ١. محي الدين عطية |
| ١. د. طه جابر العلواني | ١. د. يوسف القرضاوي |
| ١. د. محمد بنجاء الله صديقي | |

(*)

مِشْتَارُوا لِتَقْرِيرِ

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| ١. خالد إسحق | ١. فهدى هويدي |
| ١. خرم منراد | ١. د. مالك بدرى |
| ١. د. زغلول زاغب بنجار | ١. د. محسن عبد الحميد |
| ١. عبد الحليم محمد أحمد | ١. محمد برليش |
| ١. د. عبد الحميد أبو سليمان | ١. د. محمد عبد الستار نصير |
| ١. د. عماد الدين خليل | ١. د. محمد عثمان بنجاتي |
| ١. عمر عبيد حسنة | ١. د. محمد عمارة |
| ١. د. عوض محمد عوض | ١. د. محمد فتحي عثمان |
| | ١. د. مقداد يالجز |

(*) رتبت الأسماء ألفبائياً .

قواعد النشر في المجلة

- ١ - تهتم المجلة بمعالجة مشئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ، ففقيتها الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .
- ٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .
- ٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .
- ٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .
- ٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .
- ٦ - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .
- ٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلفته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير

فقه الحرية.....	د. حسان ختحوت	٧
-----------------	---------------	---

● أبحاث

السنة النبوية مصدراً للمعرفة.....	د. محمد عمارة	١٥
أثر تغير الواقع في الحكم تغيراً واستحداثاً.....	د. جمال الدين عطية	٣٣
تلازم الموضوعية والمعارية في الميتودولوجيا الإسلامية.....	أ. محمد أمزيان	٥٧
نحو نظرية إسلامية عن البيعة.....	أ. ضياء الدين سردار	٧٧

● حوار

السنة النبوية مصدراً للمعرفة للدكتور محمد عمارة.....	تعليق د. راجح الكردي	٩٥
السنة النبوية مصدراً للمعرفة للدكتور محمد عمارة.....	تعليق د. محمد عويضة	١٠١

● نقد الفكر الغربي

تصور النامع الغربية في معالجة قضايا الإنسان

نظرة نقدية إلى المنهج البنيوي.....	د. علا مصطفى أنور	١٠٩
------------------------------------	-------------------	-----

● نقد كتب

بين القيادة والجندية على طريق الدعوة للأستاذ مصطفى مشهور	أ. محمد سيد حسين	١٢٥
كيف نتعامل مع السنة ؟ للدكتور يوسف القرضاوي.....	د. عمار الطالبي	١٣٣

● رسائل

الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية للأستاذ حامد عبد الماجد.....	عرض أ. شعبان أبو ذر	١٤٣
--	---------------------	-----

● مؤتمرات

- ١٥٥ الحلقة الدراسية الدولية المعنية بعلم الاقتصاد الإسلامى نيودلهى
١٦٧ التقرير النهائى لندوة الجزائر حول المستقبل الإسلامى الجزائر
-

● دليل الأطروحات

تصور مقترح لمجالات البحث فى فلسفة العلوم

- برؤية إسلامية أ. د. أحمد فؤاد باشا ١٧٥
-

● التعريف بالتراث

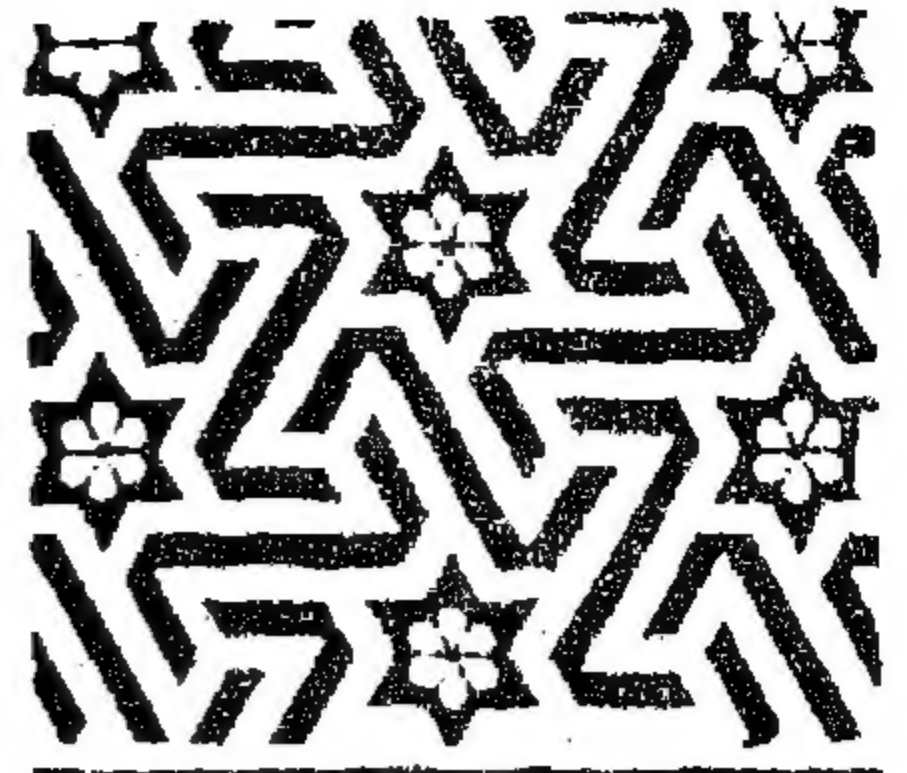
- قدامة بن جعفر - الخراج وصناعة الكتابة أ. نصر محمد عارف ١٩٥
كتاب إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون أ. سناء المقدم ١٩٩
هدية العارفين : أسماء المؤلفين وآثار المصنفين أ. سناء المقدم ٢٠١
كتاب الجوهريين العتيقين للهمداني أ. د. أحمد فؤاد باشا ٢٠٣
-

● النشرة المكتبية - وراقيات

دليل الباحث فى السنة النبوية الشريفة

- قائمة بليوغرافية إعداد : أ. محى الدين عطية
أ. صلاح الدين حفى
أ. محمد خير رمضان ٢٠٩
-





كلمة التمرير



فقه الحرية

في قصد الله ومشيتته أن يخلق الإنسان ليضيف إلى الخلائق التي يحملها هذا الكوكب الأرضي مخلوقا يختلف عنها ويسمو عليها ، وليس مناط هذا التفرد اختلاف في تركيب جسم الإنسان فهو كغيره من المخلوقات مركب من تلك العناصر التي تشتمل عليها طينة الأرض . وإذا قارناه بما يسمى الحيوانات العليا وجدناه يشاطرها نفس الوظائف من دورة دم وتنفس وتغذية وحركة وتناسل ، ومع ذلك فلسنا بحيوانات . نحن أعلى منها لا بتركيب كيميائي ولا بوظائف بيولوجية ، ولكننا وحدنا صعدنا خطوة لم تصعدنا الحيوانات هي أننا رغم جسمنا الطيني جاوزنا عالم البيولوجيا إلى عالم القيم .. وفي هذا العالم زودنا بمفهوم الخير والشر وبطاقة

العلم والتعلم وبملكة التحليل والاجتهاد ثم بالإرادة التي تختار اختيارها الحر الذي يفضي بها إلى موقف المسؤولية . الإنسان إذن مسئول عن تصرفاته في حدود طاقته . الموقف الإسلامي صرح في تثبيت هذه المسؤولية ، ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾ ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾ ، ﴿ ومن شاء فليكفر ﴾ ، والنبى مذكر لا مسيطر ، ﴿ ولا إكراه في الدين ﴾ ، ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ ، وما دمننا نؤمن بالحساب ﴿ إن إلينا إيابهم ، ثم إن علينا حسابهم ﴾ فلا بد إذن من أن نؤمن بداهة بالحرية ، لأن فكرة الحساب وعدالته تسقطان إن لم يكن المحاسب حراً ، حراً في صواب عمله وحرراً في خطأ

ارتكبه .. وأساس الحساب إذن الحرية ، والإنسان إذن ليس مخلوقا مبرجما بغرائزه ولكن بإعمال عقله فيها وإنفاذ إرادته الحرة ، فمن قسره على شر أو على خير كان هذا القسر عدوانا على إنسانيته لأنه عدوان على حرمة . وإذا كان على القوانين الوضعية أو الشرعية أن تأخذ مجراها من حيث هي ضرورات لتنظيم المجتمع ، فما هي بديل عن الضمير المستجيب لهدى الله والمتجاوب مع الحكمة والموعظة الحسنة ، وفي كافة الأحوال تظل فكرة الحساب معتمدة على فكرة الاختيار ويظل جوهر الإنسانية هو الحرية .

بهذه المقدمة أنظر إلى الجماعات الإسلامية على وجه الإجمال فيخيل لي أنها في الغالب الأعم لم يتضح لها هذا الموقع المحوري للحرية في أصل خلق الإنسان كما أراد الله له وكما بينه القرآن الكريم . لازال الكثيرون في غموض من أن طبقة الأوامر والنواهي في الدين مسبوقة بطبقة أعمق وأسبق وهي طبقة الحرية ، وأن الأوامر والنواهي لا تلغى غائية الحرية في نواة جبهة الإنسان . ولقد أدى غياب الفهم الصحيح لهذه الحقيقة إلى محاذير لعل أهمها التمهيد للملحدين أن يتهموا الدين بأنه يصادر الحرية مع أن الدين يعلمنا أن الله قصد بخلق الإنسان أن يخلق كائنا حرا ولهذا فهو مسئول ... أو كائنا مسئولاً فلماذا هو حر ، والحرية والمسئولية في منطق الدين المنزل والعقل المجرد والفطرة

السليمة وجهان لعملة واحدة . ولهذا وجدنا لدى الجمعيات الإسلامية — أفرادا أو جماعة — ضيقا بالرأى الآخر وتضييقا عليه . من لم يكن رأيه نسخة طبق الأصل من رأى الجماعة فهو إما منشق عليها أو معاد لها .

ورأينا كثيرا من الاجتهادات المخلصة تثير الهجوم الحاد أو الدفاع الحاد ويصنف أصحابها في مراتب منها الخيانة أو العمالة أو المروق من الدين أو ابتغاء الفتنة أو تفريق الصف ، في غياب كامل لمفهوم الحوار الموصل للمهادي الذي ينشد الحقيقة ويرى أن لها أكثر من باب ، وأن للطرف الآخر حقا في رأى آخر ولا بأس بذلك ما لم ينكر معلوما من الدين بالضرورة أو يحل حراما أو يحرم حلالا ، وأن الطرفين قد يتبادلان وجهات النظر فإذا لم يتفقا فلا بأس ولا حرج ولا خصام ولا قطيعة وما زالت البسمة على الثغر والأخوة في القلب والتعاون قائما فيما سوى ذلك ومداه طويل وعريض . وننزه اللسان المسلم والقلم المسلم والقلب المسلم عن اللجاجة والطعن والتجريح وإفساد ذات البين فذاك هو الخالقة لا تحلق الشعر ولكن تحلق الدين .

رأينا كثيرا من الجمعيات — كبيرة وصغيرة — تحشد الأتباع والأنصار وتأخذ منهم العهد على السمع والطاعة لا على تكريم الإنسان والمطالبة بحريته . . . وأنسنا

في البعض منها تكريسا للولاء للجمعية
ينافس الولاء للإسلام مع أن الإسلام غاية
والجمعية وسيلة من الوسائل .. ولو سئلت
رأى في مسألة السمع والطاعة لأجبت بما
صارحت به في الأربعينات من أن مفكرا
واحدا هو للدعوة خير من ألف جندي ،
ولما تجب السمع والطاعة في جيش يحشد
لحرب أو يخوض معركة عسكرية ، أما في
سياق الدعوة الطويل فالمطلوب إعداد رأى
عام مسلم لا قوة ضاربة مسلمة .. ولعل
المفكر المتدبر لدروس الماضي القريب
والبعيد يدرك أن هذا هو الطريق الوحيد
وإن كان الطريق البعيد . ولكننا نكاد نحرم
أنفسنا من الاستفادة من دروس الماضي
القريب والبعيد . ليس من اهتمامات
الحركات الإسلامية أن تنظر نظرة علمية
تحليلية دارسة إلى حركات إسلامية سابقة
لترى أين أخطأت وكيف داست على
الألغام التي وضعت لها في طريقها وكيف
كان من الممكن أن تنقذ وتستبسط من ذلك
هاديا ليومها وغدها .. وحتى لا تكون
الحركات الإسلامية موجات من الفراش
تندفع مجذوبة لبريق النار فيكون نصيبها
الاحتراق .. موجة إثر موجة .. وإذا كان
هذا مقبولا في عالم الفراش فليس بمقبول
لدى البشر .. إن الاكتفاء باتخاذ موقف
المعضوم الذي لم يخطئ أو موقف الحتمية
في ما كان فليس في الإمكان إلا ما كان
يحرم الإسلام من الاستفادة من التجارب كما

يحرم الجماعة من التخطيط السليم
للمستقبل .
وهذا خطأ شائع في بلادنا فما رأينا حكومة
ولا حزبا ولا جماعة تعترف بخطأ سابق ،
ومن المزعج أيضا أن المؤرخين الذين تصدوا
للكتابة عن الحركات الإسلامية كتبوا من
منطلق أحكام مسبقة فكان المؤرخ إما
محامي دفاع أو محامي هجوم بحسب موقفه
العتيد من الإسلام أو من الحركات
الإسلامية . ولعل الحركات الإسلامية
القادرة والمستنيرة تحسن صنعا لو حشدت
أو استأجرت من يقوم بهذه الدراسات
المجردة والمتخصصة ولو من خارج صفوفها
ومن خارج صفوف أعدائها كذلك ، مع
شيء من التواضع من القيادات إن لم تكن
ذات دراية بالدراسات التاريخية أو التحليل
السياسي ، ومع الحكمة والإخلاص
اللازمين لمواجهة النتائج ثم الاستفادة منها .
ونعود فنؤكد أنه لا مستقبل للحركات
الإسلامية إلا إذا كان أسلوب إدارتها
وتعاملها مبني على نظام عام لا على أفراد ،
وقرارها صادرة عن المشورة والحوار لا
على أمر القيادة فردا أو أفراد . ويجب أن
تكون القاعدة الشعبية ذات كلمة مسموعة
ومطاعة في تسيير الأمور واستنباط النظام
الذي يكفل ذلك . والقاعدة دائما غنية
بالمثقفين والعلماء والمقننين ممن لا يسمح
الاتجاه الهرمي بوجودهم في قمة القيادة
الضيق والذي رأيناه في بعض الأحوال يقع

في غلطة الاستحواذ على السلطة .. إن اتجاه السمع والطاعة يجب أن يتغير فيصب من القاعدة إلى القيادة وليس العكس ، وإلا استحوالت القاعدة إلى عناصر سلبية تستسهل أن تأتمر وتلقى بعبء التفكير على القيادة وتنفض عنها العناصر الفعالة والإيجابية الفكرية المفيدة التي تحترم نفسها ولا تستطيع الإبداع والإثمار خلال نظام دكتاتوري .. ويظل صحيحا أن ما نتقده في حكوماتنا نمارسه نحن فيما بيننا وبين غيرنا ، وظللنا نبذل الوقت والطاقة والجهاد نعالج أمور الإسلام وأمور الأمة وأمورنا دون أن نتصدى للداء الأصيل والمرض الأساسي الذي يؤودنا وهو الاستبداد .

ومن الأمور الأساسية بالنسبة للعمل الإسلامي أن يدرك القاصمون به أن تاريخ الاستبداد لدينا طويل . لقد جاء الإسلام ليحرر الإنسان وقد حرره فعلا . ولكن دعونا نتصارع ونعترف بأنه منذ الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية وقعت الأمة في قبضة الدكتاتورية فلم تزل في قبضتها إلى الآن . الملك الذي أقامه السيف لم يزل محروسا بالسيف . قد يكون الحاكم صالحا فتصلح الأمور وقد كان ذلك فعلا في فترات من تاريخنا ، وقد يكون الحاكم غير ذلك فتسوء الأمور ، ولكن على الحالين كان الحاكم هو السيد المطاع والأمر الناهي على عهد الرسول (ﷺ) كان الواحد من

المسلمين لا يتحرج أن يراجع الرسول في تصرفه كما حدث قبيل بدر وبسأله إن كان وحيا فيطاع أو رأيا فراجع ، وكان الرسول يتقبل ويستمع ويمثل للرأي الوجيه .

ثم انتقل الرسول إلى جوار ربه فانتقلت القيادة إلى أبي بكر بعد نقاش وحوار وتقليب للرأي واختلاف فيه ثم مبايعة من قبل السقيفة من المسلمين على اعتبار أنهم يمثلون من ورائهم فلم يتمرد على تلك البيعة أحد . وتم استخلاف عمر وعثمان وعلي بصور مختلفة ولكن الدرس المستوعب منها أنه لا يوجد قالب معين على الأمة من بعد أن تنقيد به فلها أن تتخير الأصلح ، وأن انتقال السلطة من يد إلى يد لم يكن عنوة ، وأن الحاكم أجبر لدى الأمة ، وأنها رقية عليه لا تتورع عن تقويمه كمثال المرأة التي ردت قول عمر وهو يبحث على اختصار المهور والرجل الذي أنبأه أن لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا ، وكانت البيعة مشروطة ومقيدة كما قال أبو بكر أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم ، فاستقر بذلك أن الأمة التي تعطى البيعة تملك أن تسحب البيعة .

انتقض ذلك كله بقيام الحكم الأموي . ومن يومها وكرسى الحكم محروس ، وانتقال السلطة من يد ليد يتم بمعزل عن رأى الأمة .. واستمر ذلك حتى يومنا هذا . وبينما تمكن الناس في أوروبا ومن

بعدها أمريكا على استنباط وسائل تكفل انتقال السلطة سلمياً وبدون انقلابات وبدون إراقة دماء واستناداً إلى اختيار الأمة عن طريق ممثلها بقى ذلك عندنا معطلاً . ولا يخالجنى ريب فى أن الأمة الإسلامية لو استمرت فى تطورها الطبيعى دون أن تعترضه الفتنة الكبرى لاستتبقت نظاماً قد يكون أشبه الأشياء بالديمقراطية المعاصرة لولا أنه يؤمن بالله ويلتزم بالإسلام بعكس الديمقراطية الغربية التى لا تحل ولا تحرم إلا على أساس أغلبية الأصوات . وفى هذا المناخ الديمقراطى فعلاً المفاهيم الإسلامية بما فيها الحرية وكرامة الإنسان والسعة للآراء المختلفة وسلامة الحوار ومباشرة الأمة لشئونها لا إسنادها للفرد وعبء الأمة ينبغى أن تحمله أمة لا فرد . وقامت حضارة الإسلام فرادت كل المجالات من علم ولغة وفن وفقه وفلسفة وفتح .. مجال واحد ظل ضامراً هو ما نسميه الحقوق الدستورية للأمة ولأفرادها .. فظلت هذه النقيصة هى المرض الكامن الذى سيفعل فعله مهما طالّت فترة الحضارة ، والقنبلة الموقوتة التى انفجرت فيما بعد فأدت إلى المظالم وإلى الانقلابات المُسلّمة وإلى تفتيت الدولة إلى دول ودويلات وإلى ذواء معانى الخلافة لصالح مطامع الملك الديوية التى لم تجد عليها رقيباً ولا حسيباً . ومرت قرون نسيت فيها الأمة حقوقها وسلطاتها ودورها . ولقنت أن الاستسلام للسلطان

الظالم أجدر بها من إيقاظ الفتنة وتعريض دماء المسلمين للإهدار ، بدلاً من تذكيرهم بقول النبى إذا جاء على أمتى يوم لا تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منهم ولبطن الأرض خير لهم من ظهرها .

وتمر القرون ويتقدم الناس وتزداد اقتناعاً بأن الاستبداد بعد الأمم ... وأن المستبد حتى وإن عدل فهو يحرم الأمة ممارسة واجبها ويهدم جهلاً به وعجزاً عنه ، والمصارع القوى إن كف عن التدريب والتمرين والممارسة ارتخت عضلاته ووهنت قوته وصار ضعيفاً مهيناً ، فهذا ما آلت إليه الأمة ، ولا زال هناك من الحكام من ينادى بأن أمته لم تنهأ بعد للديمقراطية فإذا هو كإنسان يحمل طفله لم يتعلم المشى وينسى أن الطفل بهذه الطريقة لن يتعلم المشى . ولا زال هناك من يحاول أن يكسو الدكتاتورية بغلالة من المناظر الديمقراطية وهو يعلم أن حقيقة الديمقراطية غائبة وإن وجدت صورتها . ولا يزال هناك من يقول بأن الشورى غير ملزمة للحاكم وتاريخ الإسلام كله إن أعطانا درساً بليغاً واحد فهو ضرورة إيجاد الضمانات التى تكفل الرقابة على تصرفات الحاكم وتعديلها أو تقويمها أو عزله واستعجار غيره إذا دعت الحال ، فإنما كانت الفجعية الكبرى والمستمرة من يوم أن وقعنا فى براثن الاستبداد .

في غياب الحرية . فإن اتفقنا على ذلك فرحنا نجمع حوله الأمة بطولها وعرضها ورأيها العام — وليس قوة ضاربة منعزلة عن الأمة — فلنعلم أن أساس الدعوة المحبة .

إن المفتاح النفسي لأكثر المتتمين للحركات الإسلامية اليوم هو أن هناك عدوا نكرهه ونهاجمه ونقاومه ونشتمه ونفرغ عليه غضبتنا ونقمتنا . لا بد من هذا المكروه لنكرهه ونحاربه .. وهو موقف يستحق المراجعة المستأنية .. إن الكره سلاح فعال في الهدم ولكنه لن يعين أبداً على البناء . الكره يمكنك من خلع ملك أو امبراطور أو القضاء على الخصوم والمعارضين ، ولكن بناء الأمم ونشر الدعوات لاسلح له إلا الحب . ورحم الله الأستاذ حسن البنا عندما كان يكرر ويؤكد : سنقاتل الناس بالحب . ومادام الداعية داعية فليعلم أن سلطانه الوحيد على الناس هو أن يحبوه فيحبوا ما يدعوهم إليه . من حق الدعوة على الداعية أن يكون محبوباً .. لا أقصد محبوباً من نفسه ولكن من الآخرين . من هؤلاء الذين يراهم على خطأ وعلى ضلال ويريد أن يهديهم وأن يكسبهم للإسلام لا بأمره السامى ولكن بطول الأناة والمصابرة والمثابرة والتآلف والبسمة التي لا تخبو والإحسان الذي لا ينقطع . ولقد أتيت في حياتي أن أشهد نماذج من هؤلاء الدعاة الهادين المهيدين ،

ولكن أنظر إلى الساحة الآن فأجد هذا الطراز أندر من الكبريت الأحمر . ألا فليعلم أبناء الحركات الإسلامية أن غلطة السابقين — ولا زالت تترصد باللاحقين — هي أنهم اصطدموا وما زالوا فريقاً من الأمة وكان الأجدى على الإسلام وعليهم أن يصبروا حتى يكونوا هم الأمة .

لقد أسهبت أقلام مخلصه في نقد بعض تصرفات الجماعات الإسلامية .. منها إنفاق العمر والطاقة في فروعيات مختلف فيها بدلا من كليات متفق عليها ، ومنها الجنوح إلى العنف من غير أى سند إسلامي ، ومنها المرارة والغلظة وحسبانها من أساليب الدعوة ، ومنها محاولة بناء البيت من أعلاه لا من أساسه بالاهتمام بالشكليات والمظاهرات وإضفاء صفة الفريضة على ما ليس في الدين بفريضة ، ومنها السطحية في العلم بالدين وتعلمه ، ومنها الانكفاء على الماضي ومآسيه والانحباس فيها دون التداعى إلى التخطيط لمستقبل وقضايا المصير ، ومنها الإغراق في الدعوة نظريا والتنكر لأخلاقياتها في الحياة اليومية العملية ، ومنها الحساسية المرضية إزاء المرأة وضد المرأة والخلط بين ما هو تراث مظلم وبين الدين ، وفي رؤيانا أن أغلب العاملين في الحقل الإسلامى اليوم مازالت على أعينهم غشاوة تحجبهم عن رأى الإسلامى الصحيح فيما يتعلق بالمرأة .

وستظل معنا حتى تؤدي دينا ظل في ذمتنا
قرونا متطاولة ، وهو أن نكتب الفصل
الذي وثد من فصول فقهاء : فقه الحرية .

وواضح أننا سردنا كل هذه المشاكل
سرداً سريعاً مع أن كلا منها يصلح باباً بحاله
دراسة ونقاشاً وكتابة .. ولكننا قصدنا
قصداً إلى استعجالها لأنها في نظرنا أعراض
للمرض الأصل . هذه أعراض الانغلاق ..

د . حسان حتحوت





السُّنَّة النبوية مصدر المعرفة*

د . محمد عمارة

بين منهجين :

في مناهج الفكر ، السائدة والمؤثرة ، في الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة - بشقيها الليبرالي والشمولي - وبسبب من النزعة المادية في دراسة الواقع والتاريخ وتفسيرهما ، كانت السيادة للمناهج الوضعية التجريبية أكثر من غيرها ، بل ودون غيرها في أغلب الميادين .

فالإنسان في نظر هذه الحضارة هو الإنسان الدنيوي ، إنسان عالم الشهادة .. إنسان (.... ماهي إلا حياتنا الدنيا غموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)^(١) ... وحتى عندما يتدين ، فإن تدينه يقف عند الطقوس ، فلا يعرف طريقه إلى تشكيل واقعه ونظراته للعالم ومناهجه في التفكير ..

وبسبب من سيادة هذه النزعة « الدنيوية - العلمانية » ، لم تعتمد مناهج الفكر الوضعي هذه سوى « الدنيا - العالم - المحسوس » مصدراً وحيداً للمعرفة الحقيقية والعلم الصحيح ، كما وقفت في أدوات المعرفة عند الحواس دون سواها ، وقطعت ، فيما يشبه الإطلاق والتعميم ، بأن ما سوى المادة والمحسوس ، وما سوى الحواس - والعقل قوة من قواها - لا يمكن أن يثمر معرفة صادقة ولا علماً يقيناً ، وأقصى ما يبلغه هو إنتاج « الخيال » و « الميتافيزيقا » التي إن أشبعت « الوجدان » فإنها لا ترقى إلى ما تطمح إليه « العقول » ..

* المؤتمر السابع للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) - ندوة « السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة » ، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي / واشنطن .

عنان ١٥ ذي القعدة - ١٩ ذي القعدة ١٤٠٩ هـ - ١٩ / ٦ - ٢٣ / ٦ / ١٩٨٩ م .

وبعده يأتي عالم المصير .. فليست المادة والمحسوسات هي وحدها مصدر المعرفة ، لأن عالمها ليس هو العالم الوحيد في هذا الكون وهذا الوجود .

ولأن الإنسان هو واحد من مخلوقات الله ، التي تجل عن عد وحصر هذا الإنسان .. وبسبب مكانته الخاصة ، المميزة والتميزة ، بين سائر المخلوقات ، كانت رعاية الله ، سبحانه وتعالى لهذا الإنسان ، وهي التي تتخذ العديد من الصور ، وتسلك الكثير من الطرق والأساليب .. ولما كان مصدر هذه الرعاية ، الله سبحانه وتعالى ، ليس مادة ، فلقد جعل لهذه الرعاية ، بما تتضمن من فكر وتوجيه وعلم وتعليم ، مصادر ووسائل غير تلك المادة المحسوسة التي تدركها حواس الإنسان ... وهنا يأتي دور الرسائل السماوية في مصادر المعرفة لدى المؤمنين بهذه الرسائل .. فالوحي الإلهي - عبر الرسائل والرسول - هو مصدر - غير مادي - للمعرفة والعلم والفكر والتوجيه ..

فعالم الشهادة ، هو أحد عوالم هذا الكون ، وليس العالم الوحيد فيه .. والحواس التي يدرك بها الإنسان معارف عالم الشهادة ، هي حواس إنسان مخلوق ، فهي إذن محدودة القدرات والآفاق ، إذا ما قيست بالقدرة المطلقة والعلم الكلي والمحيط لمن خلق هذا الإنسان ورعاه .. فإذا استقلت هذه القدرات الإنسانية بإدراك أمر ، فإنها لا تستقل بإدراك أمور ،

ولذلك المنطلق والموقف في المذهبية الغربية كان انفراد « المنهج التجريبي » لديها كالمناهج الوحيد القادر والصالح لأن يثمر المعارف اليقينية التي تستحق احترام المفكرين والعلماء .. فلأن أصحاب هذه النزعة قد اختزلوا عالم الإنسان إلى « عالم الشهادة » كان اختزالهم مصادر المعرفة الصحيحة إلى الظواهر المادية دون غيرها ، ومن ثم اختزالهم أدوات المعرفة إلى الحواس ..

تلك هي النزعة السائدة والمؤثرة في مناهج الفكر الغربي .. النزعة الوضعية لأصحاب المنهج التجريبي ..

أما المذهبية الإسلامية ، ذات السيادة والتأثير - في مناهج الفكر - بالحضارة الإسلامية ، فإن لها في هذه القضية موقفاً آخر مغايراً ..

فالإنسان ، في المنظور الإسلامي ، ليس دنيوياً فقط ، لأنه مخلوق لله الواحد ، سبحانه وتعالى ، وهو في هذه الدنيا ليس موكلًا إلى واقعه المحسوس وإلى حواسه وحدهما ، لأنه فيها خليفة لله ، سبحانه ، مكلف بإعمارها وفق بنود عهد وعقد استخلاف ، وهذه الأمانة التي حملها هي الابتلاء الذي سيحاسب عليه ، بعد البعث في يوم الدين ..

إذاً ، ففي المنظور الإسلامي ، ليست هذه الدنيا ، وليس عالم الشهادة هذا ، هو العالم الوحيد الذي يؤمن بوجوده هذا الإنسان المسلم .. فقبله كان عالم البدء ..

ولذلك فلقد منَّ الله ، سبحانه وتعالى ، على هذا الإنسان ، كجظهر من مظاهر رعايته له ، وبسبب مكانته الخاصة بين المخلوقات - إذ هو الذي نفخ الله في طينته من روحه ، وحمل ، دونها ، أمانة الاختيار والمسؤولية والتكليف - من الله على هذا الإنسان بأن يسر له مصادر للمعرفة وسبلاً لتحصيلها ، تتيح له علم ما تعلمه آياه ظواهر المادة في عالم الشهادة المحسوس ..

إن الله تعالى لم يكله - في المعرفة - إلى حواسه وحدها ، وإلى قدراته بمفردها .. فكانت رسالات السماء مصادر للمعرفة ، لا تلغي المعارف المحسوسة المشاهدة ، ولا تقلل من شأن أدوات إدراكها ، وإنما تضيف إلى المعرفة الانسانية معارف يقينة ، لا تثمرها المادة وتستقل بإدراكها الحواس ، لأنها معارف عوالم غير مادية . وإنباء عن مقادير من علم هذه العوالم ، تفضل بها على هذا الإنسان عالم الغيب والشهادة ، وذلك حتى لا يظل هذا الإنسان - المكون من الروح والجسد - بمعزل عن غذاء الروح ، وحييها للمعارف المادية دون سواها ..

كانت معارف هذه الرسالات السماوية - تأكيداً للمعارف العقلية الصادقة ، يطمئن الإنسان العاقل على صدق ما وصل إليه بعقله الإنساني ، عندما وصل ذاتياً إلى تحسين الحسن وتقبيح القبيح ..

- وتصحيحاً لأحكام وتصورات الحواس - ومنها العقل الإنساني - التي لم تصادف

الحق والصواب ، لنسبية قدرات هذه الحواس ومحدودية آفاقها .
- وإعانة لهذا الإنسان على معرفة وإدراك المقادير الضرورية - لترشيد مسيرته - من المعارف والعلوم التي لا يستطيع عقله أن يستقل بإدراكها ..
- ودعوة له كي يفحص فيما لا تدركه حواسه ، مما سكنت هذه الرسائل عن تفصيل خبره من المغيبات ، ومن الأحكام التعبدية ..

فهى ، إذاً ، عوالم وميادين ومصادر للمعرفة .. وهى ، أيضاً ، سبل متعددة لتحصيل المعارف اليقينية ، يؤمن بها الإنسان المسلم ، بحكم إيمانه الدينى ، وليس فقط عالم الشهادة ، ولا الحواس الإنسانية وحدها ، هى مصادر وأدوات المعرفة الحقة - كما فى « الوضعية - المادية » عند المفكرين الغربيين ..

إن الإنسان المسلم ، بحكم إيمانه بتعدد عوالم هذا الكون وهذا الوجود ، وبحكم إيمانه بالكثرة والتعددية - التي لا نستطيع ، لأننا بشر ، حصرها - فى أم المخلوقات وجماعاتها فى هذا الوجود .. وبحكم إيمانه بالتكليف والمسؤولية التي تترتب على حمله الأمانة - كخليفة لله - الأمر الذى يقتضى حساباً وجزاء ، تتفنى بهما « العيشية » عن هذا الوجود .. إن هذا الإنسان - بحكم ذلك الإيمان - لا يقف بتطلعاته المعرفية عند عالم الشهادة هذا ، وإنما يتطلع أيضاً إلى ما وراء هذا العالم ، ويتلمس معارف لا تختملها حواسه وحدها ، ولا تستقل

يقينا ، ضرورة وجود غير مادي ، مفارق
لهذا العالم المادي ، هو الذي منحه الوجود
والنظام والانتظام ..

ب - والمنهج التاريخي : الذي يستدل به
الإنسان ، بواسطة التواتر العقلي ، على
وجود مادي تاريخي لم تشهد حواسه ،
ومع ذلك فإن هذه الحواس تبلغ في
التصديق بوجوده مرتبة اليقين .

ج - والمنهج السمعي : ذلك الذي يكون
الوحي الإلهي - البلاغ القرآني ، والسنة
النبوية - البيان النبوي لهذا البلاغ القرآني
- مصدر علومه ومعارفه .. فهذا المنهج
السمعي يدرك الإنسان المعارف المتاحة عن
عالم الغيب ، غير المادي ، والذي يستحيل
إدراكه بالأدوات المادية للإدراك .. كما
يدرك المعارف التي تعين العقل على إدراك
مالا يستقل بإدراكه ، وتساعد الحواس على
وعى مالا تنفرد بوعيه ..

وليس أمر هذه المعارف - التي تتحصل
للإنسان بالمنهج السمعي - ليس أمرها في
الصدق واليقين أقل مما يكون الحال عليه في
معارف المنهج التجريبي ، كما حسب
ويحسب ذلك الغربيون ، الذين رأوها
« خيالا » - وميتافيزيقا ، لا ترقى إلى مرتبة
اليقين .. ليس أمر هذه المعارف وحظها من
اليقين على هذا النحو من التواضع والتدني ،
بل إن الأمر ربما كان على النقيض من تصور
الغربيين لهذا الموضوع .. موضوع يقينية
المعارف المتحصلة عن طريق المنهج
السمعي ...

بإدراك حقائقها .. وهو يشعر ، بسبب من
تجاوزه إطار الدنيوية المحدود ، بأن سعادته
- الدنيوية والأخروية - مرهونة بتكامل
معارفه - ولو على نحو ما - للكثير من
ميادين المعرفة ومصادرها .. وهنا تأتي
الرسالات السماوية ، بما تقدم من مصادر
للمعرفة غير مادية ، لتلي تطلعات هذا
الإنسان .

تلك هي المنطلقات الإيمانية ، التي
جعلت للمذهبية الإسلامية ، في مصادر
المعرفة ، نهجا متميزا من ذلك الذي ساد
لدى المفكرين الوضعيين الغربيين .

ولذلك ، وجدنا هذه المذهبية
الإسلامية ، لا تقف بمصادر المعرفة عند
« المنهج التجريبي » وحده .. لأنها لم تهمله ،
ولم تغض من شأنه ولا من شأن ثمراته
المعرفية ، بل إنه أحد إبداعات حضارتها
الإسلامية ، فيها تبلور ، وأعطى ثمراته ،
قبل أن ينتقل ويتطور لدى الغربيين ... إنها
لا تهمله ، ولكنها لا تقول بوحداثيته سبيلا
للمعارف الإنسانية اليقينية ... وإنما هي
تعتمد معه :

أ - المنهج الاستنباطي : ذلك الذي يستنبط
به الإنسان من الجزئيات المادية معارف
تقطع بضرورة وجود غير عادي ...

إن العقل المسلم عندما ينظر في آيات
الكون ، وظواهره المادية ، والنظام المحكم
الذي يحكم كل من فيه وما فيه ، لا تقف
معارفه المستنبطة عند ما هو مادي منها ،
تستقل حواسه بإدراكها ، وإنما هو يدرك ،

فالمنهج السمعي ، إذا اكتملت مقومات الثقة بمصادر معارفه ، واجتمعت شروط الصحة لمأثوراته ، رواية ودراية ، كان اطمئنان العقل المؤمن للمعارف المتحصلة عن طريقه ، أكثر من تلك المعارف المتحصلة بحواس الإنسان ... إذ ثمة فارق عظيم وأكيد ، بين خير مصدره صاحب العلم المطلق والمحيط ، وبين خير مصدره علم العالم المحدود القدرة والإمكانات ... وفارق عظيم بين خير المعصوم وخير الخطاء ..

وقد يتساءل الذين يتشككون في هذه الحقيقة :

أنى للإنسان ، الذى يدرك بالحواس المادية ، ويعقل بعقله ، أن يتيقن بمعارف مصادرها غير مادية ، ولا تستطيع الأدوات المادية للإنسان أن تختبر صدقها ، وتحقق من درجة يقينها ؟؟ ... و ... ألا يكون تكليف الإنسان - وهذا حاله - بالتصديق بمعارف لا تستطيع أدواته المادية اختبارها ، لوناً من ألوان « التكليف بما لا يطاق » ؟ ...

قد يتساءل الذين يتشككون في هذه الحقيقة هذا التساؤل ، الذى يبدو مستكملاً « الشكل المنطقي » ١ .. ولكننا ننبه على أن المعرفة بالمنطلقات الإيمانية الإسلامية تنفي وجود الحاجة لهذا التساؤل من الأساس ...

ذلك أن المسلم يدرك حقيقة وجود إله - غير مادي - خالق لهذا العالم ، وقائم على

رعايته ... يدرك ذلك بالعقل الناظر في « الصنعة » و « المصنوع » وفي آيات الوجود وكتاب الكون المادي المفتوح .. فبالاستنباط العقلي يؤمن المسلم بالله المستجمع للكمالات المطلقة والقدرات المطلقة .. وبما أن رعاية الخالق لمخلوقاته هي بعض من كمالات هذا الخالق ، كان اللطف الإلهي ، المتمثل في الرسل والرسالات السماوية ، هداية للإنسان ، وتصويها لخطاه على درب الخلافة ، وإعانة لعقله وحواسه على إدراك الضروري من المعارف التى لا تستقل قدراته بإدراكها ، ولا يتفرد عقله بعقلها إذن فمصدر هذه المعارف السمعية ، التى نتلقاها بالمنهج السمعي ، لا يقل في المعقولة عن المصادر المادية للمعارف المستفادة بالمنهج التجريبي ؛ لأن هذه المصادر الغيبية هي مصادر معقولة ، عقلها الإنسان العاقل بالمنهج الاستنباطي ، فليست هي من « الميتافيزيقا » و « الخيال » ، الغريبين عن العقل و يقينه ، كما يحسب الوضعيون الغريبيون .. فإذا توفرت للأخبار السمعية شروط الصدق ، رواية ودراية ، بعد أن رأينا توفر معقولة مصادرها ، رغم لا ماديتها ورغم غيبتها ، فإنها تكون قد استجمعت وامتلكت كل شروط اليقين الذى يتطلع إليه العقل الإنساني ويتطلبه في المعارف اليقينية ...

تلك هي منطلقات المذهبية الإسلامية في النظر إلى مناهج المعرفة ، وذلك هو طريقها المتميز في اعتماد المنهج السمعي واحداً من

هو الفوز العظيم^(١) ... (واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك ، لا مبدل لكلماته ، ولن تجد من دونه ملتحدا)^(٢) .. (...)
 وإنه لكتاب عزيز . لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد^(٣) ...

ولقد كان تطاول القرون التي بلغت الخامس عشر حتى الآن - شاهدا على صدق هذا الوعد الإلهي بالحفظ وعدم التبديل ، ونفي الباطل ، ومعجزا جديدا ، ودائما يشهد على أن هذا القرآن الكريم بالغ ، في مصادر المعرفة ، أعلى درجات الصدق والثقة واليقين .. وذلك فضلا عن دلائل صدقه المستمدة من أدلة إعجازه الأخرى ، التي لا مجال للحديث عنها في هذه الإشارة ، بهذا المقام ...

ولقد كانت مهمة الرسول ، صلى الله عليه وسلم - وهو الذي بلغت دعواه الرسالة بهذا القرآن المعجز قمة اليقين المعرفي .. كانت مهمة الرسول :

أ - البلاغ لهذا القرآن الكريم ... وهي مهمة جاءه الأمر بها في كثير من آيات هذا القرآن .. بلفظ « البلاغ » ومشتقاته ، وبألفاظ أخرى تحمل ذات المضمون .. مضمون إبلاغ هذا القرآن الكريم إلى العالمين .. ولقد نهض رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بهذه المهمة ، فبلغ الرسالة ، وأشهد على ذلك الله والناس أجمعين ..

المنهج التي تثمر المعارف الصادقة واليقينة في النسق الفكري الذي ساد في حضارة الإسلام وبهذا المنهج غدت السنة النبوية - ومن قبلها القرآن الكريم - مصادر للمعرفة ، والمعرفة اليقينة ، في مذهبية الإسلام ..

القرآن ... والسنة ... أو : البلاغ .. والبيان :

القرآن الكريم ، هو كلام الله ، ووضعه ، وكتابه الذي أحكمت آياته ، وبلاغه المبين ، على لسان رسوله محمد بن عبد الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى العالمين .. هو وحي الله تعالى إلى رسوله ، ومعجزة التحدي وآية صدق هذا الرسول .. وهو ، بمقاييس أرق مستويات المنهج السعوي ، المصدر الذي لا يدهاني سواء ، سواء في الإعجاز المتجدي ، أو في الحجية المعجزة ، أو في توثيق الرواية ، أو في عقلانية الدراية ، أو التعهد الإلهي له بالحفظ ، وبعدم تبديل ما فيه من كلمات ، وبالقسط بأن الباطل لا يأتيه من أي اتجاه ...

(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)^(١) .. (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا : اتت بقرآن غير هذا أو ببدله ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع ما يوحي إلي ، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم)^(٢) .. (لهم البشري في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، لا تبديل لكلمات الله ، ذلك

ب - والبيان لهذا البلاغ القرآني ...
 بعد هذا الأمر بتكميل العمل على المسائل التي هي في ...
 انتقالنا إلى المطالبات التي هي في ...
 وبدون التقليل من شأنها واستنادنا إلى النصير بالأمثلة المعنية
 عن عملنا في التمهيد لهذا العمل ...
 ولا ينبغي علينا أن نشعر بأن هذا العمل لا يخلو من ...
 استمررت في مقادير هذا العمل ...
 تعرضت فيه الفكرة الكبرى لا لمجرد ...
 يكون هيئتها ...
 للشمعية الكلية في قوانينها ...
 وعلاقاتها ...
 على أساس أغلبية الأصوات . وفي هذا
 المناخ الديمقراطي استعملنا ...
 فيها الديمقراطية ...
 الخلقية ...
 لشؤونها ...
 الله أن ...
 نزل إليهم ...
 حضارة الإسلام ...
 أنزلنا عليك الكتاب ...
 علم ولغة وفن وفقه وفلسفة وفقه ...
 واحد ظل ...
 الدستورية للأمة ولأفرادها .. فظلت هذه
ج - والتجسيد العملي للعمل للرسالة
 النقيصة هي المرض الكامن الذي ...
 الإلهية ...
 فعلة ...
 التجسيد العلمي لها ، بالتجربة النبوية ،
 الموقوفة التي انفجرت فيما بعد فادت إلى
 والتطبيق النبوي لعالم المنهج الإسلامي ،
 المظالم وإلى الانقلابات المسلمة وإلى تفنيد
 والذي وضع الفكر القرآني في الممارسة
 الدولة إلى دول وديارات وإلى ذواء معاني
 والتطبيق ، وأحال المنهج الرباني هذه معاشا
 الخلافة لصالح مطامع الملك الدينية التي علم
 في الحياة ...
 تجدد عليها رقبيا ولا حسيبا ...
 نستكمل فطرم الأمتن ...
 ودعني هاملا في استنارة الإسلام للسلطان

فالإسلام لم يقف ، في الرسالة
 الظالم أحذر ، بعد من محدود البلاغ القرآني ، ولا
 دما البيان النبوي للنظري ، لهذا البلاغ القرآني ،
 بقولنا لنسلم بالحق جبردا على ما ينبغي ، ولا
 للظالم ولما يظالم ودفعها التوسعي أمارة ...
 الأرض الخوارزم من ...
 النبوية ، بناء حياتنا معاشا ، في الممارسة
 والسلوك القرآنية ...
 اقتضاها باله ...
 المستند حتى وإن فكان القرآن يحرم البلاغ -
 الذي واجبه وزدنا جهلا به -
 النظر والتجسيد ...
 عنه ، والمصارع القوي إن كفي عن التريب حيا
 بحيا به المسلمون ...
 والممارسة أرحت ...
 المسلمون ...
 قوته وصار ضعيفا مهينا ، فهذا ما آلت إليه
 الأمة ...
 بأن كانت ...
 كإنسان يحمل طفلة لم يتعلم ...
 أن ...
 ولا زال هناك من يحاول أن يكسري
 للمسلمين ...
 الدكتاتورية بغلالة من المناظر الديمقراطية
 وهو ...
 والحمد لله ...
 بأن ...
 الإسلام ...
 والمرشدة ...
 فهو ضرورة ...
 الإنسانية ...
 الرقابة على تصرفات الحاكم ...
 الرسالة الخاتمة والخالدة -
 أو تقويمها أو عزلة واستبعاد غير ...
 علامات الاستفهام الإنساني : عن البدء ..
 الحال ...
 والحكمة ...
 والمستمر من يوم ...
 والمستقبل من ...
 المعاني ...

يلتمس في هذه السنة ومنها - مصدراً
للمعرفة - :

أ - مصدراً لمعرفة أسباب نزول البلاغ
القرآني والوحي الإلهي على رسول الله ،
صلى الله عليه وسلم .. بما يمثله ذلك من
علم لتفسير القرآن ، ووعى بحكمة
التشريع ، وعون على مواكبة هذا التشريع
للتطور مع تغير الزمان والمكان ..

ب - ومصدراً لمعرفة التاريخ السياسي
والاجتماعي والاقتصادي والحربي والأدبي
للتجربة الإسلامية في عصر صدر الإسلام ،
وهي التي حولت البلاغ القرآني والبيان
النبي إلى كيان اجتماعي حي ، ومجتمع
إنساني وبناء حضاري معاش ..

ج - ومصدراً للفروع التي وقف القرآن
عند أصولها ، ومنها نتعلم التميز بين الثوابت
والمبادئ والأركان والأصول وبين الفروع
والتفروعات ، التي تقوم وتنمو وتتجدد على
هذه القواعد والأصول ، مرتبطة بها .
ومصطبغة بصيغتها ، وفي الوقت ذاته مظلمة
لمساحات جديدة من الوقائع
والمشكلات ..

د - ومصدراً لأبنية وهياكل الدولة
الإسلامية التي أقامها المسلمون لحماية
الدعوة ونصرتها .. وهي التي - مع
مايمثلها - تمثل نماذج « للواجبات المدنية »
التي اقتضتها « الفرائض الدينية » فاكتملت
صبغة الواجبات الإسلامية وأهميتها ، حتى
دون أن يرد التشريع بفريضتها صراحة في
البلاغ القرآني ...

القرآني ووفائه - مصدراً للمعرفة
الإسلامية الأولى - لكل هذه العوالم
والميادين .. كانت السنة النبوية - بحكم
كونها البيان العملي - في الفكر والتطبيق
- لهذا البلاغ القرآني ، مصدراً للمعرفة
اليقينية في كل ميادين ومناحي هذا البلاغ
القرآني ...

إن السنة - في عرفنا اللغوي - هي
الطريقة .. وفي عرفنا الشرعي : هي ما
صدر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم - غير القرآن - من قول - هو
الحديث - أو فعل أو تقرير

ومع صدق ودقة هذا التعريف .. فإن
مقاصد هذا البحث ، تجعل لتعريف السنة
هذا أبعاداً تتسق مع هذه المقاصد ، فراها :
منهج النبوة « النظري » والعمل ، الذي
جسد البلاغ القرآني ، وأحال كلمات الله
واقعا وحضارة يحياهما الناس الذين آمنوا
بهذا البلاغ .. ومن هنا تأتي مكانتها مصدراً
للمعرفة ، تستمد صدقها - بعد اجتماع
شروط الصدق في الرواية والدراية - من
صلتها بالقرآن الصادق بالإعجاز .. إن إطار
هذه السنة - مبنية للبلاغ القرآني - يحتم
أن يكون لها في هذا البلاغ معنى أو مبنى ،
وهي بذلك قد غدت وتغدو المصدر النبوي
ليبان البلاغ الإلهي ، سواء أكان بلاغاً هذا
البيان النبوي أو اجتهداً نبوياً أقره بلاغ
القرآن ..

وبهذا المعنى لعلاقة السنة النبوية بالقرآن
الكريم .. وفي إطار موقف المذهبية
الإسلامية من المنهج السمعى ، فإن المسلم

هـ - ومصدراً للتشريع النبوي والتراث القانوني في السنة ، سواء ما كان منه التفصيل لجمل القرآن ، أو ما كان منه اجتهدا فيما لا وحي فيه .. وهي ، كذلك ، المصدر للتمييز في هذا الاجتهاد النبوي بين ما أقره الوحي ، بالنص عليه أو بالسكوت عنه ، وبين ما نزل الوحي مصوباً له أو معدلاً ..

و - ومصدراً للتمييز - في الممارسات النبوية - بين « الدين - الثابت » الذي يجب فيه « الاتباع » للمنطوق والمفهوم ، وبين « المتغيرات - الدنيوية » ، التي يجب فيها التزام المقاصد ، دون حرفية التطبيقات .. وأيضاً التمييز بين « الدين - الثابت » وبين المتغير من الأعرف والعادات ..

ز - ومصدراً للتمييز بين ما لا يستقل العقل بإدراكه - من حيث الحسن والقبح - وفي التشريع والأحكام والفرائض والشعائر .. وفي كيفية الجزاء ، ومقادير الثواب والعقاب .. وبين ماهو من شؤون الدنيا ، الموكولة إلى عقول البشر ، لقدرتها على أن تستقل بإدراكها - حسناً وقبحاً - وعلى أن تقنن لها في إطار شرع الله ..

كل هذه المعارف - وغيرها مما ماثلها كثير - تنهض السنة النبوية ، في النسق الفكري الإسلامي ، ووفقاً لقواعد المنهج السمي ، مصدراً للمعرفة اليقينية في ميادينها ... بل إن صحيح هذه السنة ، الذي اجتمعت له شروط الصدق - من

حيث الرواية والدراية - هو كنز للمعارف الإسلامية ، شديد الغنى وعظيم الثراء وحجم الفوائد ، كان ولا يزال وسيظل المنبع للصورة المكتملة الملاحح لمنهج النبوة الرباني ، في تطبيقات الحياتية الحية .. وهو المنهج الفاعل في أي جهد جاد من أجل الإحياء والتجديد والتقويم لحياة الأمة عندما تراجع تصوراتها وتطبيقاتها عن معايير ومعالم هذا المنهج ، ففعلوا على إسلامية فكرها وواقعها عوامل الانحراف ..

هنا تصبح السنة ، الكاشفة عن معالم منهج النبوة ، مصدراً غنياً للمعرفة المجددة لفكر الإسلام ولواقع المسلمين ..

هذا عن مكان السنة النبوية مصدراً للمعرفة في منهج الاسلام .

نماذج شاهدة :

وإذا شئنا نماذج شاهدة - أو على الأقل أمثلة لها - تؤكد صدق الذي ذهبت وتذهب إليه هذه الصفحات ، فإننا واجدون في عوالم المعارف التي ضمتها السنة النبوية ، المتواترة والمشهورة ، والتي تجسدت فغدت واقعا تعيشه الأمة وتمارسه منذ عصر صدر الإسلام حتى الآن وإلى ما شاء الله .. إننا واجدون في عوالم معارف هذا المصدر النبوي ما يشهد على أن هذا هو مكانها من عوالم معارف المصدر الإسلامي الأول : القرآن الكريم .. البيان النبوي من « البلاغ الإلهي » ..

وعلى سبيل المثال :

- فالقرآن الكريم يشير إلى قضية « بدء » الخلق ، ذلك الذي تفرد به الله سبحانه

فمن هذا المصدر النبوي وتبعاً للمصدر القرآني عرفنا ونعرف طرفاً من خبر بدء الخلق الأمر الذي أتاح تصور الجلال الذي اختص به ، مثلاً ، خلق الإنسان ، حتى لقد أمر ملائكته بالسجود له .. بينما وجدنا هذه الصورة ، لدى العلم الغربي ، الذي رفض المنهج السعوي ، هي صورة الحيوان البدائي والهمجي ...

- وتاريخ عالم يسجله ولم يحفظه التاريخ ، ذلك الذي بادت آثار أهله ومعالم مجتمعاتهم ، أو سبقت حقبة قدرة الإنسان على صنع الآثار الباقيات ... هذا التاريخ عن الأمم السابقة والحضارات البائدة .. نجد عنه وعن أمه إشارات في القرآن الكريم .. من ذي القرنين إلى عاد وثمود وأهل مدين ، وقرى ومواطن وأخبار الأنبياء والرسل السابقين .. وإذا كانت هذه « الإشارات التاريخية » هي القدر المتيقن من ذلك التاريخ ، فإننا واجدون في السنة النبوية طرفاً من المعارف ، فيها بعض التفصيل لما في البلاغ القرآني من إشارات لذلك التاريخ ...

- وواقع الجاهلية ، التي أخرج الإسلام أهلها من ظلماتها إلى نور الإسلام - وهو واقع جماعة بشرية غلبت عليها الأمية ، فكانت فقيرة في أدوات التدوين لتاريخ مجتمعاتها - هذا الواقع الجاهلي - في عاداته وتقاليده وأعرافه .. في أديانه وأوثانه ومناسكه .. في تشرذمه القبلي وعلاقات قبائله بمن جاورهم من الدول والشعوب .. في مكانة المرأة به ، وأنواع الزواج

وتعالى ، وجاءت إشارات القرآن لتحدثي به الطواغيت وعبداء غير الله .. (قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق)^(٩) .. (الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين)^(١٠) . (قل هل من شركائكم من يدعون الخلق ثم يعيده قل الله يدعون الخلق ثم يعيده فأني توفكون)^(١١) . كما يتحدث القرآن الكريم عن أن أحد من هؤلاء المكذبين لم يشهد « بدء الخلق » حتى يكون له علم به أو فيه (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً)^(١٢) .

وإذا كانت هذه الإشارات القرآنية إلى « بدء الخلق » هي اليقين المتاح للمعرفة الإنسانية عن هذا الأمر الذي لم يشهده سوى الخالق ، سبحانه وتعالى ، فلقد مثلت السنة النبوية مصدر المعرفة الذي أتاح لنا طرفاً من الحديث والعلم عن صورة الإنسان الذي خلقه بآرائه في أحسن تقويم .. ففي البخاري - من حديث عمران بن حصين - يقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، : « كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض » ... وفيه ، كذلك - من حديث عمر - « قام بينا النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مقاماً فأخبرنا عن بدء الخلق ، حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم ، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه » .

وعلاقات الرجال بالنساء في الحلال والحرام .. في أنماط الإنتاج وعلاقاته ومصادر الارتزاق .. الخ .. الخ .. هذا الواقع الجاهلي ، والذي لا سبيل إلى فهم عمق الطور الإسلامي وجذور الانجاز الإسلامي إلا بتصوره ، باعتباره ميدان هذا الانجاز ، والسبب في مجيء البناء الحضاري الإسلامي على هذا النحو الذي جاء عليه .. هذا الواقع الجاهلي لن نجد مصدرا من مصادر المعرفة والتعريف له أغنى من سنة النبي ، عليه الصلاة والسلام ...

- وهذا التجسيد الذي صنعه البيان النبوي للبلاغ القرآني ، والذي ميز رسالة محمد صلى الله عليه وسلم من كثير عن رسالات الرسل الذين سبقوه على درب اتصال السماء بالأرض ... هذا البيان الذي جعل الرسالة : أمة ودولة ومجتمعا ونظاما وحضارة ، اهتمت بالنتج الرباني ، واصطبغت بصبغة الله .. ليس كالسنة النبوية ديوان جامع لمعارفه وللتعريف بحقائقه اليقينية - قبل أن تغبشها قصص القصاصين ومادئح « المداحين » ١ - ... إنها التاريخ الأدق لمجتمع صدر الإسلام ، فيها معارف وصف واقعه ، ونصوص دستوره وقانونه ، وعاداته ، وأعرافه .. وفيها صور نشاط إنسانيه في كثير من ميادين الحياة ، الخاصة منها والعامة .. وفيها أوفي وصف لدولة الإسلام الأولى : رعيته ، وحدودها ، وطرائق العيش وسبل التكسب فيها .. وغزواتها وفتوحاتها ، وفتون قتالها ، وما حدث فيها من انتصارات وانتكاسات .

وفيها سجل العلاقات الدولية ، والمعايير التي حكمتها .. ففي هذه السنة النبوية ، قبل غيرها ، وأكثر من غيرها - بل وربما دون غيرها - ستجد ديوان المعارف ومصدرها ، الذي نعرف منه ونغترف صورة الحضر والبيد .. وماذا كانت تعنى الهجرة في التطور من التعرب والبداءة إلى التمدن والحضارة .. وكيف كانت الشورى ، وبدايات مؤسساتها .. والتراتب الإدارية .. والكتاب والتراجم والمكاتب ، والولاة والولايات والعمالات .. والأموال والخراج .. الخ ... الخ .. فهي ، في هذه الميادين ، وما ماثلها ، أوثق وأغنى مصادر المعرفة للقارئ والباحثين على السواء .

- وإذا كان البلاغ القرآني قد حدد مكانة الرسالة الخاتمة الخالدة في عقد الرسالات الإلهية للبشر .. مكانة المصدق في الاعتقاد الديني الواحد - أزلا وأبدا - والمهيمن في الشريعة المتغيرة باختلاف أمم الرسالات (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) (١٣) ، (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) (١٤)

يعترف بفعل السنن والقوانين في المسببات المتولدة عنها ، مع الإيمان بأن هذه السنن والقوانين ، مثلها مثل الظواهر والقوى التي أودعت فيها ، جميعها مخلوقة لمن خلقها وخلق فيها هذه السنن والقوانين الفاعلة .. ففعلها المنظم والمطرود هو خلق الله وارداته ، وله ، سبحانه ، القدرة على إيقاف وخرق الاطراد المعتاد لعمل هذه السنن والقوانين إذا أراد إظهار إعجاز يؤيد به رسولا أو يتحدى به من لا يخصصونه بالألوهية والربوبية ..

هذا ما تعلمنا إياه البلاغ القرآني عندما تشير آيات منه إلى سنن الله في الكون والوجود والطبيعة والإنسان والمجتمعات ...

(ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون)^(١٧) ..
(.. إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين)^(١٨) .. (وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا ، وكنا نحن الوارثين . وما كان ريك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا ، وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون)^(١٩) .. (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا)^(٢٠) ..

تلك بعض من آيات البلاغ القرآني التي أشارت إلي بعض من سنن الله في

إذا كانت هذه هي مكانة الرسالة الخاتمة ، عقيدة وشريعة ، من عقد الرسالات السماوية وسلسلتها ، فإن في السنة النبوية - وهي البيان النبوي لهذا البلاغ القرآني - الكثير من المعارف التي تستطيع أن نلتمسها حول هذا الموضوع .. ففي حديث أبي هريرة ، يقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « مثل ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بنيانا فأحسنه وأكمله إلا موضع لبنة من زوايا من زواياه ، فجعل الناس يطيفون به ويمعجبون منه ويقولون ما رأينا بنيانا أحسن من هذا إلا موضع هذه اللبنة ، فكنت هذه اللبنة »^(١٥) .

وفي حديث أبي هريرة ، أيضا ، يقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم « بعثت لأتم حسن الأخلاق »^(١٦) .

بل إننا لواجدون في التطبيقات النبوية التي جسدت علاقات المسلمين بأهل الكتاب ، في داخل المجتمع الإسلامي الناشئ والدولة الإسلامية الوليدة ومع الدول والمجتمعات الكتابية المحيطة وهي - هذه التطبيقات - جزء من السنة النبوية - إننا واجدون فيها كنزا غنيا من المعارف ، لا سبيل إلى التماسها في مصدر آخر من مصادر هذا الباب وذلك التاريخ ..

- وإذا كان البلاغ القرآني يعلمنا - ضمن ما يعلمنا - المذهب الإسلامي المتميز في أمر السنن والقوانين المودعة في ظواهر الطبيعة وحقائق الوجود .. وهو المذهب الذي

الجماعات والمجتمعات .. وعلى هذا الدرب نجد السنة النبوية كنزا للمعارف التي تغني الفكر الإنساني في هذا الميدان ..

« ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقى الله في قلوبهم الرعب ، ولا فشا الزنا في قوم إلا وكثر فيها الموت ، ولا نقص قوم المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق ، ولا حكم قوم بغير الحق إلا فشى فيهم الدم .. ولا اختر قوم بالعهد إلا سلط عليهم العدو » (٢١) .
« لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ، ولتأخذن على يد الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ، أو ليضربن الله بعضكم ببعض ، ثم تدعون فلا يستجاب لكم » (٢٢) . « إذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده » (٢٣) . « إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم ، أمرهم بالبخل فبخلوا ، وأمرهم بالظلم فظلموا ، وأمرهم بالقطيعة فقطعوا » (٢٤) . « لا يلبث الجور بعدى إلا قليلا حتى يطلع ، فكلما طلع من الجور شيء ذهب من العدل مثله ، حتى يولد في الجور من لا يعرف غيره . ثم يأتي الله ، تبارك وتعالى ، بالعدل ، فكلما جاء من العدل شيء ذهب من الجور مثله ، حتى يولد في العدل من لا يعرف غيره » (٢٥) . سأل حذيفة بن اليمان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « يا رسول الله ، أليكون بعد الخير الذي أعطينا شر ، كما كان قبله ؟ »

- فقال صلى الله عليه وسلم : نعم !

- قال حذيفة : فبمن نعتصم ؟

- فقال صلى الله عليه وسلم : بالسيف » (٢٦) .

« إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له : إنك أنت ظالم ، فقد تودع منهم » (٢٧) . ومن حديث ثوبان - مولى رسول الله - يقول صلى الله عليه وسلم : « يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق كما تداعى الأكلة على قصعتها . قال : قلنا : يا رسول الله ، أمن قلة بنا يومئذ ؟ قال : أنتم يومئذ كثير ، ولكن تكونون غناء كفشاء السيل ، ينتزع المهابة من قلوب عدوكم ، ويجعل في قلوبكم الوهن . قال : قلنا : وما الوهن ؟ قال : حب الحياة وكراهية الموت » (٢٨) . « من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برىء من الله تعالى وبرىء الله تعالى منه ، وأيما أهل عرصة » (٢٩) أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تعالى » (٣٠) . « مثل العلماء في الأرض كمثل النجوم في السماء ، يهتدى بها في ظلمات البر والبحر فإذا انطمست النجوم أوشك أن تضل الهداة » (٣١) .

تلك أمثلة على أطراف من المعارف التي مصدرها السنة النبوية .. معارف السنن والقوانين التي أقامها الله وأودعها في الجماعات والمجتمعات والاجتماع .

- وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد جعل الإنسان خليفة في استعمار هذا العالم الذي يعيش فيه ، وعلى امتداد الآفاق التي يبلغها سلطانه .. وإذا كان البلاغ القرآني قد حث هذا الإنسان على النهوض بمهام الإعمار

هذه ، فتحدثت آياته قارنة الإيمان العامل بالعمل المؤمن ، على نحو كاد أن يكون دائما .. (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ، ذلك خير لكم أن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون) (٣٢) . (فإذا فرغت فانصب . وإلى ربك فارغب) (٣٣) .

إذا كانت هذه هي إرادة الله ، وهذا هو حديث البلاغ القرآني عن عمارة العالم الإسلامي بالإيمان العامل والعمل المؤمن ، فإن البيان النبوي - السنة - زاخرة بالمعارف التي تمثل الزاد الذي لا ينفذ في هذا الميدان .. فأحاديث العمل ... والمأثورات التي قننت لإحياء الأرض وعمارتها ... هي مما لا يتسع المقام ... بل إن تجربة البناء الاجتماعي والاقتصادي لدولة الإسلام الأولى هي التجسيد العملي لهذا البيان النبوي في هذا الميدان .. وفي حديث أبي هريرة ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « خير الكسب كسب يد العامل إذا نصح » (٣٤) . بل إن تعظيم العمل الإنساني يبلغ في السنة النبوية المقام الذي يتحدث عنه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، الذي يرويه أنس بن مالك : « إذا قامت الساعة ، ويبدأ أحدكم فسيلة ، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل » (٣٥) .

تلك إشارة إلى زاد المعارف التي تقدمها لنا السنة ، مصدراً للمعرفة في هذا الميدان ..

- وإذا كانت العقيدة الإسلامية تأني « العيشة التي ترى في هذه الحياة الدنيا نهاية المطاف بالنسبة للحياة والأحياء .. وتجعل من الإيمان بالبعث والحساب والجزاء ، في اليوم الآخر ، ركنا من أركان الإيمان ... وإذا كان البلاغ القرآني قد أشار إشارات عديدة إلى « البعث » ، في معرض إقامة الحجة على منكره ... (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعثين) (٣٦) . (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بل يورثني لتبعثن ثم لتنبئون بما عملتم ، وذلك على الله يسيرا) (٣٧) . (وما خلقكم ولا بمحكم إلا كنفس واحدة ، إن الله سميع عليم) (٣٨) . (إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم) (٣٩) .

إذا كانت تلك إشارات إلى حديث البلاغ القرآني عن « البعث » وخبره ، فإن معارف السنة النبوية عن أنباء « البعث » وصوره وأحوال الناس فيه ، هي المصدر الذي يجد فيه المسلم ما يقرب صورة هذا الغيب ، على نحو ما ، إلى العقل المحدود لإنسان عالم الشهادة ، الذي تتوجه إليه الرسالة الإلهية بالبلاغ وبالبيان ...

ففي حديث أبي ذر ، يقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكهم ولهم عذاب أليم : المسبل » (٤٠) ، والمنان ، والمنفق سلعته بالحلف

الكاذب»^(٤١).. كما نعلم أيضا ، .. « إن من شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة : عالما لا ينتفع بعلمه »^(٤٢)..

هذا إضافة إلى ما ضمت كنوز السنة من صور تقرب للذهن الإنساني ، قدر الإمكان ، أحوال النفخ في الصور .. وأحداث ما بين النفختين ... وصورة الحشر .. ومكانه ... وصورة الناس فيه .. والحساب .. والميزان ... والجزاء ... والشفاعة ... ومن يظلمهم الله يوم لا ظل إلا ظله ... الخ .. الخ .. وغيرها من المعارف المقربة والميسرة والمفسرة لإشارات البلاغ القرآني لهذا العالم الذي يستحيل على العقل البشري إدراك كنه حقائقه ، كما تستحيل على لغة البشر أن تكون وعاء يفي بحمل ما في أنبائه من مضامين ..

تلك أمثلة لتماذج شاهدة على السنة النبوية مصدرا من مصادر المعارف السمعية في النسق الفكري للإسلام .. وهي إن وقفت عند حدود « الأمثلة » - مراعاة للمقام والخبر - فإنها شاهدة على صدق وفاء السنة النبوية بهذه المهمة في فكر الإسلام وفي حضارة المسلمين ... وأخيرا :

فإن التماس الإنسان المسلم المعارف العديدة ، من المصادر والميادين المتعددة ، بواسطة السنة النبوية ، إنما يفتح للعقل الإنساني الجديد والعديد من الآفاق ، وذلك دون أن يحد من قدرات وإمكانات وآفاق هذا العقل أو يقيد من طموحاته ...

بل إن هذا النهج الإسلامي ، الذي لا يقف - كالنهج الغربي عند المنهج الحسي التحريبي - إنما يقوم - مع تهذيب غرور العقل - بتوجيهه إلى الميادين الحقيقية التي تأهل لأن يدع فيها ، وذلك عندما يعلمه حقيقة عجزه عن الاستقلال بإدراك معارف عالم الغيب ... وكأنه - المنهج الإسلامي - يذكر العقل بالحقيقة الخالدة التي تقول : كل ميسر لما خلق له ! ..

كذلك ، فإن هذا المنهج الإسلامي ، الذي يجعل البلاغ القرآني ، وبيانه النبوي : مصدرا للمعرفة اليقينية في ميادين عديدة - يكون في بعضها : مجرد حافز للعقل على النظر ، وحافظ له من تجاوز الحدود .. ويكون في بعضها المعين والمؤازر .. ويكون في أخرى : المصدر الوحيد لمعرفة ما لا قبل للعقل بالخوض فيه ..

إن هذا المنهج المتميز هو المحقق : بكامل المعرفة الإنسانية ، وذلك عندما يحقق للإنسان قدرا من معارف عالم الغيب ، وإلى جانب زاده وزاد اجتهاداته من معارف عالم الشهادة ... وهذا التكامل هو الذي يحقق « التوازن المعرفي » للإنسان ، على النحو الذي يبصر له « التوازن السلوكي » ... وبهما - التوازن المعرفي ، والتوازن السلوكي - تتحقق « المعاني » و« الحكم » و« العلل الغائية » من وراء خلق الإنسان ، واستخلافه عن الله ، سبحانه وتعالى ، في عمارة هذا العالم ... فتنتفي - أو تقل - من حياته منغصات وأزمات « العيشية » و « اللا أدبية »

مجرمون^(٤٣) .. وحتى لكانهم دهرىو
العصر ، القائلون : (... ما هي إلا حياتنا
الدنيا . نموت ونحيا وما يهلكنا إلا
الدهر)^(٤٤) .

هذا هو منهج الإسلام ، العاصم
للإنسان من هذا العصر ... به رأينا السنة
النبوية مصدراً للمعرفة ، تنهض بدورها إلى
جانب البلاغ القرآني في إثراء معارف
الإنسان المسلم ، وإغناء النسق الفكري
لحضارة الإسلام .

وهذا الطريق المغلق ، التي تأخذ بخناقها في
ظل الحضارات المادية ، والتي قادته ودفعته
- خارج منهج الإسلام ووسطيته - إلى
مستنقعات : « الشهوة الحيوانية » و« اللذة
الآنية » و« الأنانية المتعالية » و« النظرة
العدمية » تجاه ما وراء عالم المحسوسات ..
فلم ينجح التقدم المادي الذي أحرزه في
إنقاذه من القلق والقنوط والإحباط .. حتى
لتصدق عليه الآية القرآنية التي تنوعد
فتقول : (كلوا وتمتعوا قليلا إنكم



الهوامش

- (١) الجاثية ٢٤ .
- (٢) الحجر ٩ .
- (٣) يونس ١٥ .
- (٤) يونس ٦٤ .
- (٥) الكهف ٢٧ .
- (٦) فصلت ٤١ - ٤٢ .
- (٧) النحل ٤٤ .
- (٨) النحل ٦٤ .
- (٩) العنكبوت : ٢٠ .
- (١٠) السجدة : ٧ .
- (١١) يونس : ٣٤ . وانظر كذلك الأعراف : ٢٩ ، والأنبياء : ١٠٤ ، ويونس : ٤ . والنحل : ٦٤ ،
والروم : ٢٧، ١١ ، العنكبوت : ١٩ ، والبروج : ١٣ .
- (١٢) الكهف : ٥١ .
- (١٣) الشورى : ١٣ .
- (١٤) المائدة : ٤٨ .
- (١٥) رواه البخاري ومسلم والترمذي والإمام أحمد والإمام مالك في الموطأ .
- (١٦) رواه مالك في الموطأ .
- (١٧) القصص : ٦٥ .
- (١٨) الأعراف : ١٢٨ .

- (١٩) القصص : ٥٩، ٥٨ .
 (٢٠) الإسراء : ٤ .
 (٢١) رواه الإمام مالك في الموطأ .
 (٢٢) رواه الترمذي وأبو داود والإمام أحمد .
 (٢٣) رواه الترمذي .
 (٢٤) رواه الإمام أحمد .
 (٢٥) رواه الإمام أحمد .
 (٢٦) رواه أبو داود والإمام أحمد .
 (٢٧) رواه الإمام أحمد .
 (٢٨) رواه أبو حنيفة والإمام أحمد .
 (٢٩) العرصة : الساحة والقضاء الذي تتحلقه وتجاوره المساكن .
 (٣٠) رواه الإمام أحمد .
 (٣١) رواه الإمام أحمد .
 (٣٢) الجمعة : ١٠، ٩ .
 (٣٣) الشرح : ٨، ٧ .
 (٣٤) رواه الإمام أحمد .
 (٣٥) رواه الإمام أحمد .
 (٣٦) الأنعام : ٢٩ .
 (٣٧) التغابن : ٧ .
 (٣٨) لقمان : ٢٨ .
 (٣٩) آل عمران : ٧٧ .
 (٤٠) المسبل - بضم الميم وسكون السين وكسر الباء - : المرخي إزاره ، الجار طرفه كبرا وخيلاء .
 (٤١) رواه مسلم .
 (٤٢) رواه الدرامي .
 (٤٣) المرسلات : ٤٦ .
 (٤٤) الجاثية : ٢٤ .



Committed to Serious Research and Scholarship

The American Journal of ISLAMIC SOCIAL SCIENCES

Subscription requests may be sent to the following distribution agencies. For information on special rates please contact the designated agencies below. (Payment may be made in local currency). Subscriptions cover one calendar year.

AJISS (USA & Canada)
P.O. Box 669
Herndon, VA 22070, USA
(703) 471-1133

Distributors:

Bangladesh
Dr. Syed Abdullah M. Tahir
House No. 12, Rd. No. 4A (New)
Dhanmondi R/A, Dhaka
Tel: 503-382

Egypt
IIIT Office
26-A Al-Qazira Al-Wosta Street
Zamalek, Cairo
(202) 340-9520

India
Genuine Publications & Media (Pvt.) Ltd.
Vateg Building, Nizamuddin West
New Delhi-100 013

Jordan
Dr. Fathi Malkawi
Dept. of Education
Yarmuk University, Irbid
(962)-2-271100 Ext. 3356

Malaysia
Anwar Al Tahir
3402 Jalan Ampang, Hilri 2
Kuala Lumpur 55000
Tel: (60) (3) 756-8616
Fax: 765-4657

Morocco
Mohamad Al-Makki Al-Warzzani
P.O. Box 407
Abdullah Bin Yasin Street No. 1, Tetwan
(212) (96) 2546

Pakistan
IIIT Office
28, Main Road
F-10/2 Sector, Islamabad
(92)(51) 858-926

Qatar
Omar Obaid Hassana
P.O. Box 893, Doha
(974) 441-830

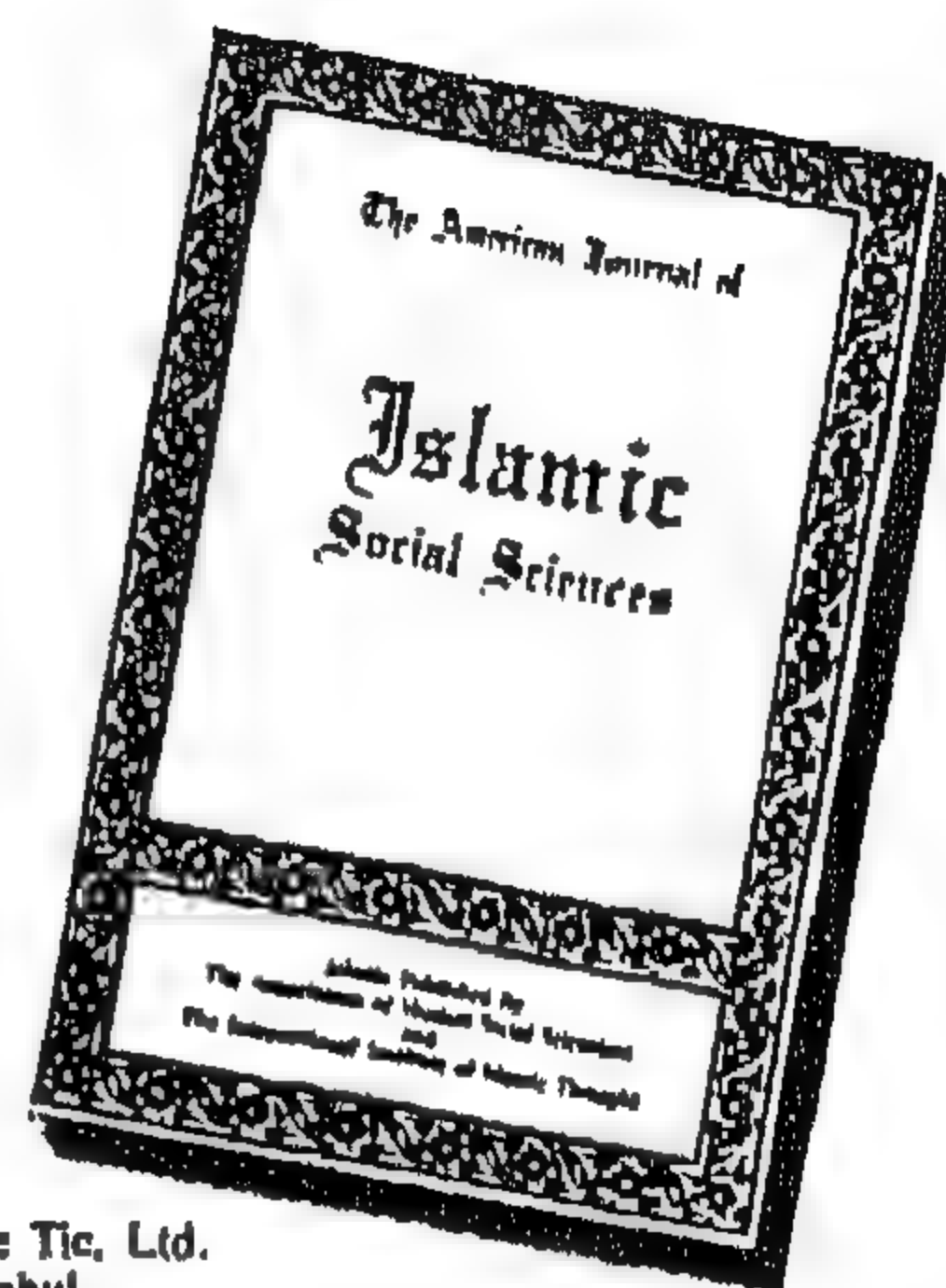
Saudi Arabia
International House
for Islamic Books
P.O. Box 55195, Riyadh 11534
(966) 1-465-0818

Sudan
Abdalla Makki Sadiq
IIIT Office
P.O. Box 4375, Khartoum
(249) 117-327

Trinidad
Islamic Missionaries Guild
P.O. Box 800, Port of Spain
(809) 627-5797

Turkey
Basim Yayim Organizasyon Ve Tic. Ltd.
Fevzi Pasa cd 11/7 Faith, Istanbul
(9) 524-4499

United Kingdom
Muslim Information Services
233 Seven Sisters Rd.
London N4 2DA
(44)(71) 272-5170



The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) is published by the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT). The Journal wishes to serve as a bridge between Muslim intellectuals and scholars all over the world to effect the development of a scholarly approach in the fields of Islamic social sciences and human studies.

Country	Institutions	Individuals	Students	Name _____
USA/Canada	\$45	\$30	\$30	Profession _____
Bangladesh	Rs 375	Rs 225	Rs 100	Address _____
Caribbean	\$45 (T.T.)	\$30 (T.T.)	\$25 (T.T.)	_____
Egypt	E £ 35	E £ 20	E £ 15	City Country _____
India	Rs 375	Rs 225	Rs 100	Enclosed is my check for a _____ year subscription
Jordan	D 8	D 5	D 4 5	in the amount of _____
Morocco	DR 180	DR 120	DR 100	Make checks payable to: AJISS
Pakistan	Rs 375	Rs 225	Rs 100	
Malaysia	M \$45	M \$24	M \$15	
Saudi Arabia	SR 180	SR 120	SR 100	
Sudan	S £ 55	S £ 30	S £ 25	
Turkey	TL 18000	TL 9000	TL 6000	
U.K.	£ 25	£ 20	£ 15	



أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستحداثاً

د . جمال الدين عطية

هو حادثة « معاذ » حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن وسؤال النبي له فإن لم تجد في كتاب الله وإن لم تجد في سنة رسول الله تصريح بأن الكتاب والسنة لا يغطيان كامل مساحة النشاط البشري .

٢ - وثانيها وجد منذ بداية التشريع وهو التفرقة بين ما هو قطعي الورود والدلالة وما هو ظني في أحدهما أو كليهما ، وفي المساحة التي ينطبق عليها هذا الجزء الظني من نصوص الكتاب والسنة مجال كذلك للاجتهاد الذي يأخذ في الاعتبار إلى جانب عناصر أخرى مراعاة مصالح الناس أي واقعهم .

٣ - وقد نشأ على مدى القرون وتأكدت قاعدة أصولية هي أنه لا ينكر تغير الأحكام

تغير الواقع سنة من سنن الله تعالى في كونه .

وحكم الله فيه ثوابت تتعلق بالقيم التي لا تتغير ولا تبدل وفيه متغيرات تسمح بتغيير الحكم وفقاً لتغير الواقع بما يحفظ الثوابت ويحقق معناها .

وقد جاءت نصوص الشريعة بما يتفق مع هذا الوضع فوجدت منذ البداية ترتيبات شرعية لعلاج هذا الموضوع :

١ - وأولها هو ورود نصوص محدودة بينا الوقائع المتجددة غير محدودة بما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباقاً مباشراً وتترك بذلك مجالاً للاجتهاد وهذا ما يسمى بالفراغ التشريعي وخير مثال على تأكيد هذه الآلية الأساسية

المبنية على العرف والمصلحة بتغير الأزمنة والأماكن والظروف .

٤ - بل إن الفقهاء قد ذهبوا إلى أن لولي أمر المسلمين أن يغير الأحكام من الإباحة إلى كل من التحريم والوجوب بتغير المصالح وكذلك العكس ووجدت في هذا المجال تطبيقات كثيرة منذ عهد عمر بن الخطاب وحتى يومنا هذا .

٥ - ثم هناك آلية خاصة للتغير الوقتي الذي يطرأ على الواقع بصورة مؤقتة وهذا هو حكم الرخص الشرعية في مقابلة العزائم فالرخصة ليست إلا حكماً مؤقتاً يعفى من الحكم الدائم وهو العزيمة لظروف مؤقتة تجعل إعمال العزيمة لا يحقق مقصود الشارع من التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم .

٦ - ومع تطور الفقه وإجالة الفقهاء النظر في أحكامه نشأ علم مقاصد الشريعة وميز فيه بين الأحكام التي تعتبر مقاصد والأحكام التي تعتبر وسائل لتحقيق تلك المقاصد ووضعت قاعدة تبعية الوسائل للمقاصد بل صنف المقاصد إلى مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات كما ميزت مصالح الناس إلى حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ورتبت الأولويات بين هذه المصالح بحيث يراعى الأهم على حساب الأقل أهمية إذا تعارضوا في واقع الحياة عند التطبيق .

٧ - ومع تطور واقع الناس في معاملاتهم واتجاه البعض إلى التمسك بالشكليات ومبالي العقود والأقوال رغم إهدارها للمقاصد والمعاني وضع الفقهاء قاعدة أساسية هي أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وإن كان البعض قد تمسك بالشكلية فأباح ما يسمى بالحيل الفقهية التي تستكمل أركان الشريعة في الظاهر وإن كان المقصود منها مخالفة الشريعة في الحقيقة مرجعين الحكم على المقاصد والنوايا إلى رب الناس المطلع على سرائرهم .

٨ - ومع التطور الكبير الذي حدث في بعض جوانب المعاملات بما يخرج بالواقع الجديد عن صورة الواقع القديم الذي جاء الحكم له، ورغبة في سحب الحكم القديم على الواقع الجديد لجأ الفقهاء إلى تعبير « التسليم الحكمي » في مقابلة « التسليم الحقيقي » و « التنضيض الحكمي » في مقابلة « التنضيض الحقيقي » إلى آخر هذه العبارات التي هي في الحقيقة تعبير عن مخالفة الواقع الجديد للواقع القديم الذي جاء الحكم لتنظيمه .

والذي يستقرىء هذه الظواهر والملاحظات يجد أن الشريعة منذ بداية أمرها والفقهاء على مر العصور كانوا يولون أهمية خاصة لتغير الواقع وأثره على تغيير الحكم . ويمكننا أن نشير في صدد تغير الواقع إلى بعض الاعتبارات :

١ - هناك تغير وقته يؤدي إلى حكم وقته يرتفع بارتفاع هذا التغير ومثال ذلك الرخص (في مقابلة العزائم) ، وحكم الضرورات والحاجات التي تبيح المحظورات وتقدر بقدرها وترتفع بارتفاعها كما هو معلوم في القواعد الأصولية ، وهناك إلى جانب هذا التغير الوقته تغير دائم هو بمثابة التغير في واقع الحياة والذي يحتاج إلى اجتهاد جديد لتطوير الحكم القديم .

٢ - وهناك تغير في الواقع له جوانبه السلبية أي تغير في اتجاه الانحراف عن شريعة الله والخروج على أحكامها القطعية والمعلومة منها بالضرورة وهذا التغير ليس مما يستوجب تغيراً في الحكم لأن الواقع السيئ لا يكون حاكماً على الشريعة بل الشريعة هي الحاكم على الواقع ونحن مأمورون أمام هذا التغير السيئ بالتمسك بأحكام الشريعة مهما أصابنا من عنت ومشقة وفي هذا المجال يكون القابض على دينه كالقابض على الجمر ، إلا أن يصل الفساد إلى السلطة الحاكمة فتقننه وتفرضه على الناس ، وفي هذا المجال تجرى أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتغير المنكر بالقلب واللسان واليد في مواجهة المحكومين والحاكمين بالشروط وعلى التفصيل الذي جاء في أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومع وجوب السعي الدائم إلى تغيير هذا الواقع السيئ وإعادة إلى الصراط المستقيم .

وهناك إلى جانب هذا التغير السلبي تغير إيجابي يحدث باستمرار نتيجة اكتشافات العلوم وتقدم الحضارة والتراكم المعرفي في اتجاه تنظيم وصلاح الفرد والمجتمع وتيسير سبل الحياة وهذا التغير الإيجابي لا يعتبر بدعة تخارب بل هو إبداع وحضارة وتقدم ، ويكون موقف الفقيه من هذا التغير هو استمرار ملاحظة مدى توافر شروط انطباق الحكم على الواقع الجديد الناتج عن هذا التغير بحيث إذا وجد أن الشروط لم تعد متوافرة لجأ الفقيه إلى حكم جديد ينزل أحكام الشريعة على الواقع الجديد .

٣ - وهناك تغير تطوري يتم بشكل بطيء أو سريع وفقاً لنمط الحياة وتقدمها ، كما أن هناك تغير ثوري في نظم الحضارة وأوضاع الحياة .

وإذا كان من السهل على الفقيه أمام التغير التطوري أن يطور الحكم طالما ظل الإطار العام للواقع الجديد قريباً من الإطار العام للواقع القديم ، فإن موقف الفقيه أمام التغير الثوري لا يمكن إلا أن يكون استحداثاً كاملاً لأحكام جديدة تناسب هذا الواقع الذي تغير بصورة جذرية .

ونضرب فيما يلي أمثلة على كل من هذين النوعين :

أمثلة للتغير التطوري :

١ - من أمثلة التغير التطوري ما حدث في

التطور الذي حدث مؤخراً خلال نصف القرن الأخير أصبح الأمر يحتاج إلى اجتهاد ينظم المسألة تنظيمًا لا ينطلق من صورة مجلس العقد التي جاءت بها الأحكام الأصلية وإنما ينطلق من مقصد هذه الأحكام وهو ضبط الإيجاب الصادر عن أحد الطرفين وتحديد المدة التي يبقى فيها هذا الإيجاب ملزماً وصالحاً لملاقاة القبول عليه من الطرف الآخر مع تحديد صورة القبول وضبط وسائل الإثبات وكل ذلك بما ينفي الجهالة والنزاع .

ومن الضروري الاطلاع على الوسائل التي لجأت إليها القوانين الوضعية لمقابلة هذه التطورات للاستفادة منها وإن كان المسلم به أن تطور القانون يأتي دائماً أبطأ من تطور الواقع ومتخلفاً عنه ، إلا أن القوانين الوضعية في مجملها خاصة في الدول الصناعية تعتبر أقرب إلى معالجة هذا التغير السريع في الواقع مما يحدث في البلاد الأقل تقدماً ، كما إن الوسائل العلمية والآلية تبتكر كل يوم من أساليب ضبط النصوص والتأكد من صدورها عن مملك حق إصدارها ما ينبغي كذلك أخذه في الاعتبار ، ومن أمثلة ذلك ، نظام الشفرة السرية وشفرة الأرقام والرمز المرتد (Answer Back) ونقل النصوص والتوقيعات بالفاكس ، والهاتف المرئي وغير

موضوع مجلس العقد حيث وضعت أحكام العقد لتنظيم واقع الناس حينما كانوا يتعاقدون في مجلس يضمهم وجها لوجه ثم بدأ الناس يستخدمون الرسل والخطابات لتبليغ الأطراف الأخرى لإيجابهم أو قبولهم للعقد موضوع النظر .

ثم استحدثت وسائل للاتصال كالبرق والهاتف والتلكس والفاكس ودخلت هذه الوسائل في دنيا المعاملات وتأثرت بذلك ظروف إبرام العقد وتلاقى الإيجاب والقبول .

بل وجدت حالات يزداد عددها كل يوم فيها العقد بصور لا يظهر فيها الإيجاب والقبول بصورة واضحة كحالة بيع بعض المأكولات والمشروبات والأدوات والصحف من صناديق أتماتيكية ، وحالات سحب النقود وتبديلها من أجهزة أتماتيكية وحالات استخدام الهاتف العمومي بصورة آلية بواسطة النقود أو بواسطة بطاقات الائتمان وبيع النقود في المحطات ببطاقات الائتمان وغير ذلك من الصور التي يتزايد عددها .

وقد لجأ الفقهاء في بداية هذا التطور عند استخدام الرسل والبريد إلى محاولة ضبط عملية الإيجاب والقبول واختلفوا في ذلك إلى عدة آراء ، وأمام التسارع في

ذلك .

٢ - اشتراط التسليم يدا بيد :

وذلك بصريح النص في عقد الصرف ووصل التشديد في منع تأجيل دفع أحد البديلين إلى عدم جواز استمهال أحدهما الآخر للدخول إلى منزله وإحضار البديل المقابل .

ولكن تطور المعاملات واختلاف مكان تسليم كل من البديلين أظهر إلى بؤرة النشاط المالى عقود السفتجة وحوالة النقود من بلد إلى بلد وبعد ظهور البنوك الحديثة أصبحت عملية الصرف من عملة إلى أخرى أو حوالة العملة الواحدة من مكان إلى آخر يستلزم فترة زمنية بين دفع أحد البديلين في مكان ما واستلام البديل الآخر في مكان آخر .

بل إن العمل في بورصة الذهب في لندن يجرى على إرجاء التسليم ٣٦ ساعة نظراً لأن العقد يتم داخل مكان البورصة بينما عين الذهب تكون مودعة في خزائن البائعين أو بنوكهم المنتشرة في أنحاء العالم .

وأمام هذا التطور نشأ اصطلاح التسليم الحكيم وأعطى حكم التسليم الحقيقي مع إنه في الحقيقة لا تتوافر فيه شروط التسليم وفقاً للفقهاء التقليدي .

وهنا يلزمنا عند تطوير هذا الحكم أن نعود إلى الحكمة من اشتراط التسليم يدا بيد وهى تخشى أن يكون تأجيل دفع البديل

الآخر قد أعتبر عند تحديد سعر المبادلة وبذلك يكون قد دخلها عنصر ربوى هو الزيادة مقابل الأجل .

أمثلة للتغير الثورى أو الجذرى :

إلى جانب التغير التطورى الذى ضربنا بعض أمثلة له هناك تغير يشتمل على إنشاء عقد جديد أو معاملة جديدة تقوم بوظيفة جديدة لم تكن موجودة من قبل وبالتالي فإن التغير في هذا الواقع ليس من قبيل التغير التطورى ولذلك نسميه التغير الثورى أو الجذرى .

ومن أمثلة ذلك :

١- النقود : كانت النقود في عصر التشريع الأول هى الذهب والفضة وهما معدنان لهما قيمتهما الذاتية وكانا بذلك يؤديان وظائف النقود بشكل كامل سواء في ذلك كونهما أداة للتبادل أو مقياساً للقيمة أو مخزناً للقيمة وكان الاستثناء الوحيدان على ذلك هو وجود نقود تبعية مصنوعة من النحاس والبرونز وغير ذلك ليس لها قيمة ذاتية وإنما قيمتها حكومية وكانت الوظيفة التبعية التى تقوم بها هذه النقود في التعامل تافه القيمة مبرراً لوجودها وإعطائها قيمة حكومية لا ترتبط بقيمتها المعدنية .

أما الاستثناء الثانى فكان في اختلال النسبة بين قيمة كل من الذهب والفضة أحدهما بالنسبة للآخر بسبب زيادة أو قلة إنتاج كل منهما وكانت القاعدة المبكرة هى

التداول حيث أصبح معظم المدفوعات الصغيرة في البلاد المتقدمة تتم بواسطة هذه البطاقات ثم يكون تحصيل العملاء - بواسطة البنوك - لقيمة معاملاتهم أمرا لاحقا كنوع من التسوية الحسابية ، بحيث يمكن القول إن النسبة الكبرى من التداول لا تتم لا بالنقود الذهبية ولا بالنقود الورقية وإنما بوسائل الحديثة من شيكات وبطاقات ائتمان .

وهذه الزيادة في عرض النقود بصورها المختلفة أدت بطبيعة الحال إلى ظاهرة التضخم نتيجة عدم التناسب بين الزيادة في النقود المتداولة وبين حجم السلع والخدمات مما أدى إلى زيادة أسعار هذه السلع والخدمات .

وأدى هذا الاختلال في العلاقة بين النقود من ناحية والسلع والخدمات من ناحية أخرى إلى فقدان النقود وظيفة أساسية من وظائفها وهي كونها مقياسا للقيمة إذ بعد أن كانت هي المرجع الثابت الذي تقاس به قيمة الأشياء الأخرى أصبحت هذه الأشياء في صورة سلة السلع (*) هي المقياس الذي تقاس به القوة الشرائية للنقود وصدرت في العديد من الدول قوانين تنظم هذه السلة القياسية وتعلن نتائجها شهريا وتعديل أجور العاملين وإيجارات الأماكن بما يتفق مع ارتفاع وانخفاض القوة الشرائية

اعتبار الذهب أصلا في مقابلة الفضة حرصا على استقلال النقود كمقياس للقيمة .

ثم ظهرت النقود الورقية المغطاة بالذهب والفضة كليا أو جزئيا مع إمكان صرف النقد الورقي بقيمته من الذهب ثم امتنع هذا الصرف وصار للنقود الورقية قيمة إلزامية في ذاتها دون إمكان صرفها بالذهب ، ثم نقص احتياطي الذهب كرصيد للعمليات وحل محله العملات القوية الدولية وفي مقدمتها الدولار الأمريكي وسندات الخزينة الأمريكية ، ثم ألغى اشتراط احتفاظ الخزنة الأمريكية بغطاء ذهبي فزال بذلك آخر علاقة بين النقود الورقية ومعدن الذهب .

ولم يقف التطور عند هذا الحد بل أصبحت الشيكات التي يسحبها أصحاب الحسابات على بنوكهم عملة تتداول حتى لو لم يكن حساب العميل مغطى في بنكه طالما أن الطرف الآخر يقبل الشيكات مما شجع البنوك على أن توسع من دائرة الإئتمان بالسماح لعملائها بسحب شيكات دون وجود رصيد لهم (مقابل استيفاء البنك فائدة من عميله باعتبار ذلك نوعا من القرض) وهكذا ازداد النقد المتداول بزيادة حجم هذا الإئتمان المصرفي في البنوك .

ثم حدث تطور آخر هو دخول النقود البلاستيكية أي بطاقات الإئتمان إلى ساحة

(*) هي مجموعة من السلع يحددها القانون بمقادير خاصة ويرصد ثمنها في السوق عند صدور القانون ثم في فترات دورية (شهرية غالبا) وينسب الثمن دائما الى الثمن عند صدور القانون ويرمز له ب ١٠٠ كمن اساس لمعرفة الزيادة في قيمة السلة (او النقصان) ونادرا ما يحدث ، وبه تحدد نسبة التضخم .

للقود محسوبة على هذا الأساس .

وبطبيعة الحال فإن اختلال القوة الشرائية للقود أثر كذلك على الوظيفة الثالثة وهي كونها مخزناً للقيمة إذ لم يعد الناس يطمئنون إلى الاحتفاظ بمدخراتهم في صورة نقود قابلة لتدهور قيمتها خاصة وأن الفوائد التي تدفعها البنوك عن الودائع لا تعوض إلا جانباً يسيراً من هذا التدهور في القيمة مما فتح الباب إلى اتجاه المدخرين إلى سلع أكثر ثباتاً مثل العقارات وإلى عودة بعضهم إلى اكتناز الذهب والفضة عند الأزمات .

أو إشاعات أحيانا أخرى .

هذا من ناحية ومن ناحية فإن حرية تداول العملة في غير بلد إصدارها يرد عليه كثير من القيود مما يترتب عليه نشوء سوق سوداء للعملة الأجنبية إلى جانب السوق الرسمية حيناً لا يراعى السعر للعملة الأجنبية حقيقة وضعها بالنسبة للعملة المحلية ، وظروف العرض والطلب بين العملات ، مما يعنى صراحة أن النقود الأجنبية أصبحت سلعة في خارج بلد إصدارها ، ويترتب على ذلك جواز التعامل الآجل فيها .

كما ينبغي الإشارة هنا إلى أن النقود حينما كانت من الذهب والفضة لم يكن هناك مشكلة تذبذب العلاقة عملات البلاد المختلفة ، إذ كان المرجع في تحديد هذه العلاقة هو كمية أو وزن المعدن في القطعة الذهبية أو الفضية ، أما النقود الورقية الآن فليس لها قيمة ذاتية ولذلك كان من الطبيعي أن تثور مشكلة العلاقة بين عملات البلاد المختلفة ، وأن يصبح المرجع في تحديد هذه العلاقة اعتبارات أخرى أهمها القوة الاقتصادية للدولة مصدرة النقود وما يعترى هذه القوة من طوارئ بعضها حقيقى وبعضها مبنى على احتمالات وتوقعات مستقبلية نتيجة أحداث سياسية أحيانا ونتيجة خطب أو تصريحات صحفية

وقد لجأ الفقهاء إلى نقل أحكام النقود الذهبية والفضية إلى النقود الورقية دون مراعاة هذه النتائج كما أنهم أبقوا للذهب والفضة أحكامهما رغم فقدانهما لوظيفة النقود دون مراعاة لقاعدة أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً ، مما أدى إلى اضطراب في الأحكام يحتاج الموضوع معه إلى أحكام جديدة تناسب هذا الواقع الجديد .

— ومنذ عصر مبكر تجاوز الفقهاء شرط التماثل في بيع المصوغات الذهبية بالنقود الذهبية آخذين في الاعتبار أن عنصر الصياغة ينبغي أن يكون لها مقابل في الثمن .

— كما إنه بعد ظهور النقود الورقية أخذ

المشار إليها .

أما بطاقات الائتمان فلا تستخدم مخزنا للقيمة لأنها أداة ائتمان ليس إلا كما أنها ليست مقياسا للقيمة فهي تستخدم العملات الورقية أساسا للحساب سواء عند استخدامها للشراء أو عند تسوية حساباتها ، ويبقى استخدامها وسيلة للتبادل متوقفا على قبول المحل التجارى لها ، وعلى السقف الذى يحدد لحاملها ولا يجوز له أن يتعداه .

كما أنه مما يحتاج إلى النظر هو تحليل الأحكام التقليدية للنقود وربطها بوظائفها المختلفة حتى يتيسر نقل الحكم القديم مرتبطا بوظيفة النقود إلى الصورة الجديدة بما تؤديه من وظيفة كلية أو جزئية .

فإذا أخذنا كمثال وجوب التقابض فى عقد الصرف ، ووضعنا فى اعتبارنا أن علة هذا الحكم هى تحاشى القرض الربوى أى تحاشى أن يكون سعر الصرف قد روعى فيه الأجل ، فإن استمرار تطبيق هذا الحكم على بيع الذهب كسبيكة أو مصاغ بعد أن لم يعد الذهب يؤدى وظيفة النقود ، يناهى قاعدة إن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما ، ويكون من حسن الفقه بالأحكام إباحة بيع الذهب بالأجل فى الوقت الحاضر .

وإذا أخذنا مثالا ثانيا الديون الطويلة الأجل ، ومؤخر صداق الزوجة على سبيل

الفقهاء فى تقدير نصاب زكاة المال وفى تقدير صدقة الفطر ، وكذلك فى تقدير نصاب المال المسروق ، أخذوا فى ذلك كله بما يقابل المقادير السلعية والذهبية القديمة من العملات الورقية سنة بعد سنة وفقا لسعر الذهب كمعدن من ناحية ووفقا لتغير القيمة الشرائية للنقود من ناحية أخرى .

ومما هو جدير بالاعتبار عند إعادة النظر فى أحكام النقود هو أن أيا من الصور الحديثة للنقود لا يقوم بكامل الوظائف التى كانت تقوم بها النقود الذهبية والفضية بل إن بعضها لا يؤدى إلا وظيفة واحدة وبصورة منقوصة غير كاملة .

فالنقود الورقية تقوم بوظيفة التبادل ولكن قيامها بوظيفتى القياس والمخزن للقيم يشوبه كثير من الاضطراب بسبب تذبذب قوتها الشرائية وتدهورها على المدى المتوسط والطويل .

والشيكات لا تستخدم مقياسا للقيمة لأنها تستخدم العملة الورقية كوحدات حسابية لها ، فهى تابعة لها من هذه الناحية ، ولا تستخدم مخزنا للقيمة إذ تقيّد صلاحيتها الزمنية بمدد معينة ، ولا يوثق بوجود رصيد لها إلا فى حالات معينة كالشيكات المقبولة الدفع والشيكات المصرفية والشيكات السياحية ، ولذلك لا تستخدم للادخار ، أما استخدامها أداة للتبادل فيتوقف على مدى الثقة فى وجود غطاء لها كما فى الحالات

المثال فإن استحقاقه في أقرب الأجلين (الطلاق أو الوفاة) قد يتأخر إلى أربعين أو خمسين سنة بعد تاريخ الزواج وتصبح حينئذ قوته الشرائية تكاد لا تكفي وجبة غداء بعد أن كانت تكفي لشراء عقار ، وذلك بسبب الانخفاض المستمر في القوة الشرائية سنة بعد سنة ، ناهيك عن التدهور الذي يحدث في مدى زمني قصير لبعض العملات كما حدث لليرة التركية واليرة اللبنانية والدينار الكويتي .

أفلا يدعوننا ذلك إلى ربط هذه الديون الطويلة الأجل مرة أخرى بما له قيمة ذاتية كالذهب أو الفضة أو العقار أو غير ذلك .

٢ - الوساطة المالية :

لم تكن هناك قبل ظهور نظام البنوك والشركات المالية مؤسسات تقوم بوظيفة الوساطة المالية بين من لديهم فائض من الأموال ومن هم بحاجة إليها إذ كان الطرفان يتصل أحدهما بالآخر مباشرة ويتم التعاون بينهما إما على أساس المشاركة أو المضاربة أو القرض بصورتيه الحسن والربوي وكانت العلاقة الشخصية والمعرفة والثقة أساس هذا التعامل هذا فضلاً عن إمكان قيام من لديه فائض أموال باستثمارها مباشرة إذا كان لديه خبرة في الموضوع .

وبعد تعقد الحياة التجارية وفقدان الثقة بين الناس فضلاً عن ضرورة وجود خبرة متقدمة للقيام بالاستثمار المباشر فإن الصور

القديمة للتعاون تقلصت وبرزت وظيفة جديدة هي وظيفة الوسيط المالي الذي يقوم بتجميع المدخرات صغيرها وكبيرها ويقدمها للمشروعات المحتاجة إلى تمويل .

ونظراً لأن هذا النظام - نظام الوساطة المالية - قد تبلور في عصر النهضة الأوروبية وغياب المشروع الإسلامي المتطور فقد استخدم النظام صيغة القرض الربوي الذي كان وما زال مسيطرًا في العلاقات المالية في الغرب وذلك في علاقة الوسيط المالي بكل من صاحب المال والمحتاج إليه وبحقق الوسيط ربحه من الفرق بين سعر الفائدتين .

وقد حاولت البنوك الإسلامية أن تقوم بهذه الوظيفة لتجنيب المسلمين ضرورة التعامل مع البنوك الربوية ووجد لتكييف علاقة البنك الإسلامي بكل من الطرفين (المودعين وأصحاب المشروعات) عدة اقتراحات كالمضاربة والمشاركة والوكالة ، وما زال الوضع قلقاً يحتاج إلى اجتهاد ويضع في الاعتبار الأول أن هذا التغير في المعاملات المالية تغير جذري يحتاج إلى اجتهاد جديد .

ومن أمثلة هذا الاجتهاد الجديد قضية سلة الودائع لدى البنوك وكيفية معاملة المودعين الذين تصب فيها ودائعهم يوميا ولمدد متفاوتة وتخرج منها مبالغ لاستثمارها في مشروعات مختلفة دون ربط كل وديعة

نظام للتكافل بين أصحاب المهنة الواحدة وبدأ ذلك بالتحديد بين أصحاب السفن التي كانت تنقل البضائع عبر البحار والمحيطات إلى بلاد نائية ونشأ بذلك التأمين التعاوني حيث يدفع كل صاحب سفينة قسطاً إلى جمعية التأمين أو شركة التأمين ، ومن مجموع هذه الأقساط يدفع لمن تصيبه كارثة ما يعرضه عما فقده .

ثم نقل النظام الرأسمالي هذه الفكرة إلى مجال النشاط التجاري (أى الذى يبنى الربح) ونشأ بذلك نظام شركات التأمين التي تسمى بالتجارية حيث يتجمع رأس مال الشركة الأصلي من مساهمين ينفون الربح ثم تجمع الشركة أقساطاً من المؤمنين الذين يريدون تغطية مخاطرهم وتقوم الشركة بالدفع إلى من تصيبه مصيبة على نفس النحو الذى تقوم به جمعيات وشركات التأمين التعاوني وتحتسب الأقساط والتعويضات في كلا النوعين من التأمين بنفس الطريقة .

غاية ما في الأمر من الخلاف بينهما هو أن الفائض من الأقساط بعد دفع التعويضات يضاف في النظام التعاوني إلى رأسمال الشركة أو الجمعية لتدعيمها ، بينما في نظام الشركة التجارية فإن هذا الفائض - بعد تجنب الاحتياطات اللازمة - يوزع على المساهمين في الشركة .

بمشروع معين ، فعلى أى أساس تعامل هذه الودائع وكأنها مشاركة في المشروعات رغم عدم الربط بينها وقد اقترحت لحل هذه المسألة إنشاء نوع جديد من المشاركة اسميته المشاركة المتتالية تميزاً لها عن المشاركة المتوازية المعروفة في الفقه والقانون . (نشر البحث بمجلة بحوث الاقتصاد الإسلامى بجامعة الملك عبد العزيز بمكة وهو مرفق كملحق لهذا البحث) .

٣ - التأمين :

كانت علاقة التكافل الإسلامى بصوره المختلفة خاصة نظام بيت المال والأوقاف هي الملجأ لمن أصابته مصيبة في النفس أو المال . وكان هذا النظام كافياً لسد هذه الحاجة بالنظر إلى مسئولية الدولة عن رعاية أبنائها سواء منهم المسلمون وغير المسلمين من يعيشون في ظلها .

ولم تكن بذلك بحاجة إلى التفكير في نظم للتأمين على الحياة أو البطالة أو الشيخوخة أو الحوادث أو المرض أو غير ذلك من أنواع التأمين التي نعرفها الآن .

ومع تدهور الدولة الإسلامية وتراجعها في القيام بوظائفها أصبحت هذه الحاجات مكشوفة لا يوجد ما يغطيها في نظم المجتمع الإسلامى الواقعية .

وفي نفس الوقت ومع ازدهار النظام الرأسمالي في الغرب ونشوء نفس الحاجات في المجتمعات اتجه التفكير ابتداءً إلى إنشاء

والمهم أن نلفت النظر إلى أن شركات التأمين التعاوني لا تعوض من تصيبه مصيبة إلا إذا كان مشتركاً في الشركة .

وقد اختلف الرأي بين علماء الإسلام المعاصرين حول الموقف من هذه الشركات بنوعها وإن كان هناك شبه إجماع على حل التعامل مع الشركات التعاونية وظلت الشركات التجارية محل نقاش حتى يومنا هذا ، ولعل في تصور البعض أن الشركات التعاونية يحكم هذا الاسم التعاوني تكون مقبولة إسلامياً مع أن الحقيقة كما أوضحنا أنها لا تعاون إلا من كان مشتركاً فيها بينما التعاون الإسلامي يكون موجهاً إلى المحتاج بصرف النظر عن انتائه أو عدم انتائه كما أنه لا يفيد غير المحتاج وهو مالا تفعله الشركات التعاونية إذ يأخذ المشترك فقط دون غيره تعويضاً يتفق مع حجم القسط الذي دفعه وبصرف النظر عما إذا كان محتاجاً أو غير محتاج .

هذا فضلاً عما أشرنا إليه من أن تقنيات العملية واحدة في كل من النظام التعاوني والنظام التجاري .

ولا شك أنه في ظل نظام إسلامي تقوم فيه الدولة بواجبها في رعاية أبنائها لا تكون مسألة التأمين مثارة بمثل هذه الحدة إذ تبقى نشاطاً إضافياً يحتمل القبول أو الرفض .

ولكن حتى تقوم مثل هذه الدولة فإن المسلمين يبقون في حرج شديد نتيجة

تعرضهم لمخاطر دون وجود من يكفلهم عند وقوعها ومن هنا كان بحث هذا الموضوع كنظام مستجد تدعو إليه الحاجة في المرحلة الانتقالية التي لا يعلم مداها إلا الله حتى يقوم النظام الإسلامي الكامل .

٤ - الاعتمادات المستندية :

نشأ نظام الاعتمادات المستندية كترتيب بين البنوك (بنك المشتري ومراسليه في بلد البائع وبنك البائع) وذلك حتى يطمئن المشتري إلى شحن البضاعة المطلوبة له ويضمن البائع إلى دفع الثمن له . وحيث يعرف كل من المشتري والبائع أحدهما الآخر ويثق فيه فلا يكون ثمة حاجة إلى هذا النظام إذ يستطيع المشتري أن يطلب من البائع هاتفاً أو بالبريد أن يشحن له البضاعة المطلوبة ويقوم بتحويل الثمن له بالطرق المعتادة .

وتتلخص عملية الاعتماد المستندي في أن المشتري يطلب من بنكه فتح اعتماد للبائع مقابل تسليم البنك المستندات المثبتة لعملية الشحن مع فاتورة البيع ومع بوليصة التأمين إن اشترط ذلك وغير ذلك مما قد يرغب في اشتراطه (كشهادة لنشأ البضاعة من السلطات المختصة وكشهادة فحص للبضاعة على أرصفة الميناء قبل الشحن بواسطة مكاتب متخصصة للتثبت من حقيقة البضاعة المشحونة ومطابقتها

العملية خلال المدة إلا إذا اقتنع المشتري بعذر البائع وقام بتمديد مدة صلاحية الاعتماد ، إلى غير ذلك من التفاصيل والشروط .

ونظرا لأن التعامل بالاعتمادات المستندية يتم غالبا بين بنوك في دول مختلفة فقد دعت الحاجة إلى بلورة أحكامه التي استقر عليها عرف التعامل بين البنوك في نماذج وضعتها غرفة التجارة الدولية وشملت اتفاقات دولية لإلزام الأطراف بأحكامها .

وتقوم فكرة الاعتماد المستندي في هذا التنظيم على أساس أن البنوك لا تتعامل في البضاعة وإنما تتعامل في المستندات التي يطلب منها استيفاؤها فهي لا تحوز البضاعة ولا تملكها إلا إذا امتنع المشتري عن سداد باقي القيمة فيقوم بنكه حيثئذ يبيع البضاعة لاستيفاء حقه (ولاحتمال أن يكون البيع بأقل من حق البنك فإنه يراعى ذلك عند تحديد الجزء الذي يطلب من عميله دفعه عند فتح الاعتماد) .

ومن هذا يتبين أننا بصدد نظام ليس بالبيع ولا بالوكالة ولا بالحوالة ولا بالإجارة ولكنه مزيج من ذلك كله وفقا لشروط معينة تحكمه كمعاملة واحدة لا تقبل التفكيك والانفصال .

ومن هنا يتضح عدم إمكانية تأسيس حكم هذه المعاملة شرعا على أساس تفكيكها إلى أجزاء كما يحاول بعض المفتين

للمواصفات (. والأصل أن يودع المشتري الثمن لدى بنكه ولكن في غالب الحالات يكتفى البنك بأن يطلب إيداع ١٠ إلى ٢٠ ٪ فقط عند فتح الاعتماد .

ويقوم البنك بعد ذلك بإبلاغ مراسله في بلد البائع أن ثمة اعتماد مفتوح لديه وبشروط هذا الاعتماد ، فيقوم البنك المراسل بإبلاغ ذلك إلى البائع الذي يقوم حيثئذ بتجهيز البضاعة وشحنها ، ويسلم إلى البنك المراسل أو إلى بنكه الخاص إن كان ذلك أيسر له المستندات المطلوبة ، فيقوم البنك بالدفع فورا إليه ، ويرسل المستندات إلى بنك المشتري الذي يقوم بتبليغ المشتري بوصول المستندات فيقوم بسداد باقي القيمة إلى البنك ويتسلم منه المستندات التي بموجبها يتسلم البضاعة عند وصولها .

وهذا النظام كما يتضح مرتبط بأجزائه بعضها ببعض ويدخل عليه أحيانا بعض الإضافات أو التعديلات كأن يكون قابلا للإلغاء من طرف المشتري وهذا نادر إذ الغالب أن يكون غير قابل للإلغاء ، وأن يكون قابلا للتحويل من البائع إلى بائع آخر مما يسهل قيام الوسطاء بتنفيذ الاعتمادات بواسطة المنتج الأصلي وذلك بتحويل الاعتماد لصالحهم (وبطبيعة الحال بسعر أقل) ، ويكون الاعتماد في كل الأحوال له مدة صلاحية محددة يسقط إذا لم ينفذ البائع

ذلك .

كما يتضح أن قيام البنوك الإسلامية بالدخول مشترياً وبائعاً من خلال عملية الاعتماد المستندي تنفيذا لعقد المراجعة المعقود بينها وبين عملائها أمر مخالف لنظم الاعتمادات المستندية كما نظمتها غرفة التجارة الدولية ، وبطبيعة الحال تنتفي هذه المخالفة إذا تمت عملية المراجعة مع شركة تابعة للبنك الإسلامي ويقتصر دور البنك حينئذ على تنفيذ الناحية الفنية شأن البنوك الأخرى .

والموضوع برمته يحتاج إلى نظرة جديدة لأن هذا النظام كما تبين يقوم بوظيفة محددة لم تكن موجودة من قبل .

ومن هذه الأمثلة للتغير الثوري أو الجذري وما سبقها من أمثلة للتغير التطوري يتضح حاجة الفقيه إلى دراسة واقع الحياة التجارية والاقتصادية دراسة مفصلة حتى يكون رأيه في إنزال الشريعة على الواقع مبنياً على أساس سليم .

* * * *

الملحق

* المشاركة المتتالية في البنوك الإسلامية

إن تكييف علاقة المصرف الإسلامي بالموودعين ، وعلاقة المودعين فيما بينهم على أساس عقد المضاربة يثير مشكلة تطبيقية ، هي مسألة التداخل الزمني ، ونقصد بها ، اختلاف مواعيد الإيداع والسحب بين المودعين وكذلك مواعيد بدء وتصفية الاستثمارات التي استخدمت فيها أموال الودائع ، الأمر الذي يحول دون تحديد الربح أو الخسارة الفعلية العائدة لأي وديعة بعينها . ويمكن التغلب على هذه المشكلة بأن نجعل علاقة البنك بالموودعين قائمة على أساس الوكالة بأجر (بدل المضاربة) :

حيث يعتبر البنك وكيلاً عن المودعين في استثمار أموالهم لقاء أجر ثابت ، أو لقاء نسبة من مبلغ الوديعة ذاتها ، وذلك يجعل دخل البنك مستقلاً عن مواعيد ونتائج عمليات الاستثمار الفعلية .

أما علاقة المودعين بعضهم ببعض فإنها تبقى بحاجة إلى تأصيل فقهي يأخذ في الحسبان مسألة التداخل الزمني المذكورة ، ونقترح لذلك صيغة عقد مستحدث سميناه : المشاركة المتتالية ، وبيننا بعض خصائصه وضوابطه .

١- المشكلة من الناحية المصرفية

أن ماتقتضيه ضرورات التخطيط في حياة الأفراد والمؤسسات في الوقت الحاضر

* بحث نشر في مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الاقتصاد الإسلامي ، م ١ ص ١٠٥ - ١١٤ (١٤٠٩ / ٥ ١٩٨٩ م) .

وتختلف حالة البنوك الإسلامية اختلافاً جذرياً عن البنوك التقليدية في أنها لا تقدم الأموال كقروض لآجال محددة ، بل تقوم بتمويل مشروعات حقيقية يصعب في معظم الأحيان انضباط مواعيد تصفيتها وتحصيل ناتجها (تنضيضها بالمصطلح الفقهي) مهما كانت تنبؤات دراسات الحدودى وبرامج التنفيذ .

ويترتب على ذلك صعوبة تنفيذ مبدأ توافق الآجال ، وبالتالي صعوبة إيجاد السيولة اللازمة في الوقت المناسب لرد الودائع عند مواعيد استحقاقها .

وإذا كانت البنوك الإسلامية لم تقابل هذه الصعوبة - في الواقع - فإن مرجع ذلك إلى ظروف خارجة عن طبيعة نظامها وترتيبات السيولة لديها ، إذ إنها لحسن حفظها تشكو من توافر السيولة - لا من عجزها - نتيجة تدفق الودائع لديها بما يزيد أضعافاً عن إمكانيات استخدامها ، مستوى في ذلك البنوك القائمة في بلاد مصدرة لرؤوس الأموال ، كدول النفط ، أو في بلاد مستوردة لرؤوس الأموال كمصر والسودان .

فحالة توافر السيولة - أو فائض السيولة - القائمة لدى بعض البنوك الإسلامية تثير مشكلة أخرى تخرج عن نطاق هذه الورقة ، ولا يجوز أن تصرفنا عن المشكلة الكامنة في طبيعة النظام نفسه ،

من توافر بعض الأموال فترة من الزمن والحاجة إليه فترة أخرى ، دعا إلى استحداث نظام الودائع المحددة الأجل غير المرتبطة بنهاية مشروع محدد وتصفية حساباته وتحصيل مستحققاته .

ومن هنا ، كانت مهمة المؤسسة الوسيطة أن ترتب استثماراتها بصورة تمكنها من رد الودائع إلى أصحابها في موعد استحقاقها ، بل في بعض الأحيان ، قبل موعد استحقاقها ، فضلاً عن تمكنها من رد الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) في أى وقت مع الاستفادة منها باستثمارها في ذات الوقت .

وقد طورت البنوك التقليدية أدواتها بحيث تقوم باستخدام الأموال المتاحة لها مراعية توافق الآجال بين مدد الودائع ومدد القروض ، وسهل عليها هذه المهمة أن علاقتها بمستخدمي الأموال علاقة دائن بمدين لأجل محدد ، وبالرغم من هذه السهولة النسبية في ترتيب البنوك التقليدية للسيولة إلا أنها كثيراً ما تقع في أزمات سيولة ناتجة عن استثمار الودائع القصيرة الأجل في فروض طويلة الأجل مخالفة بذلك إحدى القواعد الذهبية للعمل المصرفي ، يشجعها على ذلك الأمل في تجديد بعض المودعين لمدد ودايعهم ، ذلك الأمل المبني ، في غالب الأحوال ، على استقرار خبرتها مع عملائها على مدى السنين .

والتي تستلزم إيجاد ضوابط في صيغ الاستثمار التي تستعملها البنوك الإسلامية تكفل توافق الآجال ، وتسهيل بعض أصول البنك في حالة تعذر توافق الآجال .

وتعكس هذه الضرورة في الأمور التالية :

١ - اعتماد مبدأ توافق الآجال بصفة أساسية ، واختيار الصيغ التي تحقق هذا المبدأ .

٢ - تطوير الصيغ المستعملة بإضافة الشروط والخيارات والبدائل التي تكفل خروج البنك الإسلامي من العملية الاستثمارية قبل نهايتها لتحقيق السيولة التي قد يحتاج إليها .

٣ - تطوير أدوات وأجهزة السوق الثانوي وهي التعبير الطبيعي عن الخروج من الاستثمار قبل نهاية مدته بحلول مستثمر آخر محل المستثمر الراغب في الخروج .

٢- المشكلة من الناحية الشرعية

هذا من الناحية المصرفية .

أما من الناحية الشرعية ، فإن علاقة المودع بالبنك الإسلامي وعلاقة المودعين بعضهم ببعض تثير عدداً من المشاكل الفقهية .

أولاً : أول هذه المشكلات هو تكييف علاقة المودع بالبنك على أساس عقد المضاربة حيث المودع رب المال والبنك هو

المضارب ، فإن هذا التكييف يصطدم بعدة اعتبارات :

١ - منها أن تحديد المضاربة بمدة يفسدها لدى بعض المذاهب ، إذ الأصل أن تستمر حتى تصفى العمليات التي يقوم بها المضارب ويحصل المال المستثمر نقداً أو مايعبر عنه الفقه بالتنضيض ، وهذا مالا يناسب حالة المودع الذي يريد ترك ماله للاستثمار فترة زمنية محددة يسترجعه بعدها لاستخدامه في أمور أخرى .

٢ - ومنها أن التوافق بين المبلغ الذي أودعه المودع والمدة التي يريد الإيداع لها ، وبين مبلغ ومدة إحدى العمليات الاستثمارية تكاد تكون مستحيلة الوقوع في العمل ، إذ الواقع أن البنوك تصب فيها الودائع يومياً بالعشرات والمئات بمبالغ متفاوتة ، وتقوم باستخدامها في عمليات لا ينظر فيها إلى هذا التوافق ، فأساس عمل البنك أن الودائع تصب في سلة عامة أشبه بالنهر الجاري الذي تأخذ منه قنوات الاستثمار المختلفة .

وتطبيق أحكام خلط أموال المضاربة لا يفيد كثيراً في هذا المجال ، إذ حالة الخلط التي أشار إليها الفقهاء هي خلط يتم في عمليات محددة يتم الحساب بانتهائها وتوزيع نتيجة العمليات على المشاركين فيها ، في

إلا أننا لانشاركه الاتجاه إلى تكييف هذه العلاقة على أساس المضاربة المشتركة ، وذلك لسببين :

(أ) إن البقاء في إطار المضاربة ولو أسميناها مشتركة ، يتناقى مع مانريده لهذه العلاقة من أحكام لاتتفق وعقد المضاربة .

(ب) إن المشكلة ليست في الحقيقة في علاقة المودع مع البنك وإنما هي في علاقة المودعين بعضهم ببعض ، ولذلك يحسن أن نفصل بين الأمرين عند بحث الأساس الشرعى لكل منهما ، إذ أن علاقة المستثمرين المتشاركين متصورة دون وجود بنك وسيط بينهما ، ومع ذلك ، تبقى مشكلة خلط الأموال وتوزيع الأرباح ، التي أشار إليها د . حمود ، قائمة .

٥ - فبخصوص علاقة المودع مع البنك ، طرحت بدائل لعقد المضاربة كأساس لتكييف هذه العلاقة أهمها عقد الوكالة ، إذ يعتبر البنك وكيلا عن المودع في استثمار أمواله مع تفويضه في الاستثمار وخلط الأموال ، وهذا التكييف جيد في رأينا وكاف كأساس لعلاقة المودع مع البنك ويبعدنا عن مشكلات تكييف هذه العلاقة على أساس عقد المضاربة ، ولكنه لا يحل مشكلة الحساب بين

حين أن الخلط في سلة المودعين خلط متداخل تدخل فيه بعض الودائع بعد أن تكون بعض العمليات قد بدأت ، وتخرج منه بعض الودائع قبل أن تنتهى بعض العمليات ، فهي تيار مستمر لا يمكنه تتبع العمليات التي استثمرت فيها أموال وديعة بعينها لمعرفة حصتها من الربح أو الخسارة .

٣ - وقد وجدت عدة محاولات للإبقاء على تكييف علاقة المودع بالبنك ضمن إطار عقد المضاربة ، مثل القول بالتنضيض الحكيم بدلا عن التنضيض الحقيقي ، والتسامح في حساب الخلطاء عند تجاوز بعضهم ، وغير ذلك من أساليب الصناعة الفقهية .

٤ - هذا وقد نبه د . سامى حمود - في رسالته للدكتوراه « تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية » وفي المذكرة التفسيرية لمشروع قانون البنك الإسلامى الأردنى - إلى عدم كفاية صيغة المضاربة بالصورة التي وردت في كتب الفقه كأساس لعلاقة المودعين بالبنك الإسلامى ، واقترح البديل الذى سماه « المضاربة المشتركة » .

ومع اتفاقنا في رأى مع د . حمود على أن صيغة المضاربة لاتكفى أساساً لعلاقة المودعين بالبنك الإسلامى ،

الخلطاء الذين تتداخل أموالهم في فترات مختلفة لاتتفق مع مواعيد بدء وتصفية العمليات التي استخدمت فيها هذه الأموال . (وهي المشكلة التي نرى أن تبحث منفصلة) . والميزة الرئيسية لصيغة الوكالة هي جواز أن يكون أجر الوكيل (بدلا من نسبة من الأرباح كما في حالة المضارب) مبلغاً مقطوعاً أو نسبة من مبلغ الوديعة ذاتها ، وهذا مما يسهل حساب الدخل في البنك الإسلامي ويفصله عن نتيجة السلة الاستثمارية ، ويمكن معه معرفة الأجر مقدماً في كل فترة حسابية دون حاجة إلى الدخول في تقديرات بحيث يصنف الدخل المحقق realised أو المستحق due لا المقدر accrued .

ثانياً : ورغم أن تكييف علاقة المودع بالبنك على أساس عقد الوكالة - لا المضاربة - محل كما ذكرنا أحد شقى المشكلة ، إلا أن علاقة المودعين بعضهم ببعض تبقى بحاجة إلى تكييف شرعى لها . وتكييف هذه العلاقة يطرح موضوع المشاركة المتتالية .

فإن المعروف في الفقه الإسلامى هو المشاركة المتوازية أى اشتراك مبلغين في عملية أو عدة عمليات منذ بداية العملية حتى نهايتها ، وهي حالة دخول أحد

الشركاء بعد بداية العملية أو خروجه قبل نهايتها ، فمن الضروري عمل تقدير لقيمة العملية عند الدخول أو الخروج .

ولما كان هذا الوضع غير متصور تطبيقه على الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية حيث تدخل وتخرج عشرات بل مئات الودائع يومياً ، فإن فكرة السلة العامة للودائع تقوم على نوعين من المشاركة بين أصحاب الودائع : المشاركة المتوازية كما أشرنا ، والمشاركة المتتالية ، حيث ينظر إلى جميع الودائع في نهاية السنة المالية - التي اعتبرت بدلاً عن مدة العملية - على أنها مشتركة في أرباح وخسائر مختلف العمليات التي استثمرت فيها الودائع خلال السنة المالية ، بمعنى أنه لا يقبل من مودع أودع في النصف الأخير من السنة أن يطلب حصته من ربح النصف الأخير دون تحمل خسائر النصف الأول مثلاً ، رغم أن وديعته ، في حقيقة الأمر ، لم تشارك في العمليات الخاسرة في النصف الأول وإنما شاركت فقط في العمليات الراجحة في النصف الثاني .

فهذا النوع من المشاركة المتتالية لم يكن مقبولا في الفقه إلا إذا تم تقويم الشركة عند كل دخول أو خروج لأحد الشركاء .

وهذا التخارج متعذر من الناحية العملية نظراً للدخول وخروج مئات الودائع يومياً ،

الأمر الذي لا يمكن معه تقويم الشركة يوميا .

وقد فطن الدكتور سامي حمود عند إعداد المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون البنك الإسلامي الأردني إلى وجود مشكلة فقهية في هذه المسألة ، وحاول إيجاد الأساس الفقهي للممارسة المقترحة لسلة الروائع العامة .

ويقول د . سامي حمود : « ويستند الأساس الفقهي لهذا التقسيم المتفاوت إلى ما هو مقرر في الفقه الإسلامي من ناحية ربط استحقاق الربح بتخصيص المال للمشاركة ، ولذلك قالوا بأنه لو كان لأحد الشريكين دراهم (من الفضة) وللثاني دنانير (من الذهب) فإن الشركة - عند من لم يشترط خلط المالين - كما نقل الكاساني - تجوز وهم شركاء في الربح وإن اشترى كل واحد منهما بمال نفسه على حدة لأن الزيادة وهي الربح تحدث على الشركة » (الكاساني : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، القاهرة ، ذكرها على يوسف ، الجزء السابع ص ٣٥٤٠ - ٣٥٤١) .

ويوجد لهذا التطبيق نظير أيضا في شركة الأعمال ، حيث يمكن أن يعمل أحد الشريكين ولا يعمل الآخر ، ومع ذلك فإنهما يتقاسمان الربح . والسبب في ذلك - كما بينه الكاساني رحمه الله - هو أن

« استحقاق الربح في الشركة بالأعمال بشرط العمل لا بوجود العمل » (الكاساني ، الجزء السابع ص ٣٥٤١)

وكذلك في الشركة بالمال ، فإن استحقاق الربح ليس مرتبطا ببناء المال ذاته ولكنه مبني على مجرد وضع المال تحت تصرف من يعمل فيه سواء استعمل هذا المال فعلا أم لم يستعمل .

وبذلك يكون مجرد إيداع المستثمرين نقودهم في حسابات الاستثمار موجب لتحقيق الربح المعين لهم بالنسبة التي يخضع لها الحساب المفتوح سواء استعمل المال المودع أم لم يستعمل ، وسواء كان بالعملة الأردنية أو بالعملات الأجنبية كالاسترليني والدولار والريال .

وقد اتخذت السنة المالية أساسا للمحاسبة ، لأن هذا الاستثمار بطبيعته عمل مستمر ومتلاحق ، ولا بد فيه من التحديد الزمني ، ولكن على أساس ما يتحقق فعلا من أرباح بدون القيام بإجراء التصفية الشاملة لكل العمليات الممولة في تاريخ موحد . (من مشروع قانون البنك الإسلامي الأردني ، ص ١٣ ، ١٤ . منسوخ على الآلة ، تموز ١٩٧٧) .

وواضح مما كتبه د . سامي حمود أنه أساس فقهي جيد للمشاركة المتوازية مع عدم خلط الأموال ، ولكنه لا يكفي أساسا فقهيا للمشاركة المتتالية ، إذ أن نية

الاشتراك - في حالة المشاركة المتوازية مع عدم خلط الأموال - قائمة . أما في حالة المشاركة المتتالية ، فإن نية المشاركة تنتهي بسحب المودع ماله من سلة الودائع . ومع ذلك ، يبقى مشاركا في نتيجة السنة المالية ربها أو خسارة وهو ما يتنافى مع أحكام عقد الشركة كما عرفه الفقه التقليدي ، ولا تنطبق عليه الحالة التي أشار إليها الكاساني في (بدائع الصنائع) .

ولذلك ، تبقى حالة المشاركة المتتالية دون أساس يساندها من الفقه التقليدي . ولا مناص إذن - في رأينا - من قبول أن هذه هي إحدى الصور المستحدثة من المشاركة ، وهي ما يمكن أن نسميه : المشاركة المتتالية أو المتداخلة .

ويترتب على قبول هذه المشاركة المتتالية وضع المعالم والضوابط لها : يمكن تصور وجود المشاركة المتتالية في عملية واحدة ، كما يمكن وجودها في سلة من العمليات .

(أ) ففي حالة العملية الواحدة ، نفترض أن عملية ما تحتاج إلى تمويل مليون دولار لمدة سنة ، وأن المتوافر لدى الشخص الراغب في التمويل مليون دولار لمدة ستة شهور ، وأن شخصا آخر على استعداد لتقديم المليون دولار في ستة الشهور التالية ، فإذا اتفق الشخصان على

تمويل العملية بهذه الصورة المتتالية واقتسام أرباحها وخسائرها ، فإن الشخص الثاني عند نهاية السنة شهور يقدم المليون دولار إلى الشخص الأول الذي يسترد بذلك تمويله ، وعند نهاية العملية يسترد الشخص الثاني المليون دولار من العملية ويتحاسبان على نتائجها ربها أو خسارة .

(ب) كما أن المشاركة المتتالية قائمة بالفعل في سلة الودائع العامة حيث تصب مئات وألوف الودائع وتخرج عند استحقاق مواعيدها دون انتظار تصفية العمليات وإنما يتم دفعها إلى أصحابها ما يتوافر لدى البنك من سيولة سواء من حصيلة ودايع جديدة أو من حصيلة استثمارات متتالية أو غير ذلك من الموارد . ويتم الحساب مع جميع المودعين في السلة خلال العام بعد تصفية حسابات الاستثمارات في نهاية السنة المالية ويقتسمون مع الربح والخسارة وفق نظام التمر أي مع مراعاة المبالغ والمدد .

وهذه المشاركة المتتالية والمتداخلة - إلى جانب المشاركة المتوازية - (سلة الودائع العامة) مع اعتبار السنة المالية وحدة بدلا من تصفية كل عملية على حدة - تثير عدة جوانب محاسبية :

(أ) دخول بعض أرباح العام السابق إلى سلة السنة محل المحاسبة وتأخير بعض أرباح السنة محل المحاسبة إلى العام التالي ، بسبب تأخر تصفية حسابات بعض الاستثمارات عن نهاية السنة المالية .

(ب) خصم بعض مبالغ - كمخصصات للديون المشكوك فيها أو المعلومه أو لانخفاض قيمة الأصول أو قيمة العملات المستثمر بها - من أرباح السنة محل المحاسبة عن استثمارات تمت في العام السابق ، وقد يعاد بعض هذه المبالغ - عند تحصيلها أو تغير قيمة العملات - إلى أرباح العام التالي .

(ج) حجز نسبة من ربح السنة لتكوين احتياطي مخاطر الاستثمار (تصل هذه النسبة في البنك الإسلامي الأردني إلى ٢٠ ٪ وفي البنك الإسلامي الماليزي إلى ٥٠ ٪) . بما يمكن معه تفادي تحميل إحدى السنوات كامل خسائرها وتوزيعها على عدة سنوات من خلال هذا الاحتياطي المقطوع من أرباح عدة سنوات .

وقد عولجت هذه الجوانب المحاسبية في مختلف البنوك الإسلامية بصورة أو أخرى ، ولكن يبقى الجانب الشرعي فيها

بحاجة إلى تأصيل . ومن المهم التنبيه هنا إلى أن المسألة ليست من البساطة بحيث يكفي فيها التسامح المتبادل . فقد تصل المبالغ المنقولة من سنة إلى سنة إلى عدة ملايين من الدولارات ، وقد تؤثر هذه المبالغ على نتيجة حسابات الأرباح زيادة أو نقصانا بنسب كبيرة ، بل قد تصبح النتيجة لمودعي سنة بعينها ربحا بدل أن تكون خسارة ، أو بالعكس قد تصبح خسارة بدل أن تكون ربحا .

وهذه العلاقة المستمرة بين السنوات المالية المتتالية مظهر مهم من مظاهر المشاركة المتتالية نظرا لأن هذا التالى مستمر من عام إلى عام بتجدد خروج المودعين ودخول غيرهم .

وليس واردا من الناحية العملية أن يقال بإجراء حساب مؤقت للمودع الذى سحب وديعته وبقاء التصفية النهائية معلقة ، إذ أن أقصى ما يمكن تصوره من تعليق هذه التصفية هو انتهاء حسابات السنة التى سحب فيها وديعته ، فضلا عن أن التصفية النهائية التى يأخذ فيها كل مودع حصته من العمليات التى شاركت فيها وديعته غير ممكنة عمليا لعدم إمكان فرز العمليات وتخصيص عمليات بعينها لودائع بعينها .

كما أنه ليس واردا أن يحل البنك - أى مساهميه - فى استحقاق مبالغ المخصصات

والاحتياطات الخاصة بالاستثمار وفي تحمل الالتزامات الواقعة على عاتق سلة الودائع العامة ، إذ أن وضع البنك كوكيل عن المودعين - أو حتى كمضارب مشترك في أموالهم وفقاً لرأى د . حمود - لا يجعله مسؤولاً عن الالتزامات المتعلقة بالاستثمارات فتصرفه كوكيل تعود إلى موكله ، وخسارة المضاربة تعود إلى رب المال دون المضارب ، وفي الحالتين لا يكون الوكيل أو المضارب مسؤولاً إلا في حالة التقصير أو التعدي .

فإذا أخذنا الاعتبار السابقة جميعاً في الحسبان نجد أن سلة الودائع العامة بمثابة شركة مستقلة داخل البنك يقوم البنك بإدارتها نيابة عن المودعين ولحسابهم ، وإذا كان التبسيط في الإجراءات يستدعي عدم استكمال شكيلات هذه الشركة بما يفي عليها شخصية معنوية خاصة ، ولكنها من الناحية المحاسبية تعامل كما لو كانت شخصية معنوية ، إذ تقيّد على حسابها ولحسابها جميع القيود المحاسبية المتعلقة بها منفصلة عن حسابات المساهمين التي لا تتأثر إلا بما يدخل عليها من حصة الإدارة في أرباح سلة الودائع .

ونشير فيما يلي إلى شرطين أساسيين في هذا النوع من المشاركة المتتالية :

أولاً : ينبغي - في رأينا - توافر نية المشاركة بهذه الصورة المتتالية أو المتداخلة

لدى الشركاء .

(أ) ويكون التعبير عن هذه النية في حالة البنوك الإسلامية وأمثالها من المؤسسات المخصصة لإدارة سلات استثمارية مشتركة بالنص في نظمها ونماذج عقودها على تفاصيل هذا الأمر ، بحيث يكون المودع - باطلاعه على هذه النظم وتوقيعه على هذه النماذج - عالماً بها وموافقاً عليها .

ونورد مثالا لذلك ما يمكن أن يتضمنه طلب فتح حساب الودعة العامة مما يتعلق بهذه الناحية :

□ تحدد الأرباح سنوياً على أساس الربح الفعلي المتحصّل ، وأيضا الربح المحقّق الذي لم يدفع إلى البنك ، والذي هو من حق من تكون ودائعهم قائمة خلال الأجل اللازم لتحصيله . وتشترك الودائع في نتائج عمليات السلة الاستثمارية عن سنة المحاسبة بصرف النظر عن التوافق بين تواريخ بدء العمليات وتواريخ بدء الودائع .

□ بمجرد دفع النصيب النهائي السنوي في الربح على الودائع المستحقة ، ليس للمودع حق الرجوع على البنك وليس للبنك حق الرجوع على المودع . ويقر الطرفان مقدماً بموافقتهما على التسامح المتبادل في الغبن اليسير الذي يتعذر تلافيه في حساب ربح الودائع النهائي .

□ في حالة سحب الوديعة يوافق الطرفان على التخارج* طبقاً للوضع الراهن حيثخذ بالنسبة للحقوق المتبادلة بصرف النظر عما إذا تحققت فيما بعد خسائر أزيد أو أقل من المخصصات المرصدة لها .

(ب) أما في حالة العلاقات المباشرة بين المستثمرين المشاركين على التالى أو بصورة متداخلة ، وحيث لا يتوسط بين بينهم بنك إسلامى أو مؤسسة تقوم بتفصيل هذا الأمر في نظمها ونماذج على النحو الذى أضحناه أعلاه ، فينبغى - في رأينا كذلك - أن يكون الاتفاق بين المستثمرين على المشاركة صريحاً قبل بدء العملية الاستثمارية حتى ولو تأخر دفع الحصة إلى تاريخ لاحق .

مثال ذلك أن تكون هناك عملية بيع بالمراجحة مع السداد الآجل بعد سنة من البيع ، ويكون رأس مال العملية أى ثمن الشراء متوافراً بأكمله لدى أحد المستثمرين ، ولكن لمدة ستة شهور فقط ، فيتفق مع مستثمر آخر ، يتوافر لديه المبلغ فى ستة الشهور التالية ، على أن يشتركا فى ربح العملية بأن يشتري الأول البضاعة ويبيعها لأجل ، وبعد ستة شهور يدفع إليه الثانى المبلغ ، وبعد ستة شهور أخرى ، حين يحل موعد سداد المشتري للثمن

متضمناً الربح ، يحصل الشريك الثانى على مادفعه ويقتسم مع الشريك الأول الربح . وسبب اشتراط أن يكون الاتفاق على المشاركة سابقاً على الشراء - أى على بدء العملية - هو :

١ - استبعاد صورة التحويل المحض في حالة ما إذا دخل الشريك الثانى بعد بدء العملية ، إذ أنها - في هذه الحالة - تكون قد تمخضت عن دين في ذمة المشتري ، ويكون دخوله بمثابة شراء للدين . أما في حالة الاتفاق المسبق على المشاركة قبل بدء العملية ، فإن الشراء والبيع يكون لصالح الشريكين ، وبالتالي يكون ثمن البيع ديناً في ذمة المشتري لصالح الشريكين ، ولا يكون الشريك الثانى مشترياً للدين حين يدفع المبلغ إلى الشريك الأول بعد ستة شهور ، وإنما يكون ذلك بمثابة ترتيب للسيولة فيما بينهما مع ارتباطهما بالعملية من حيث ربحها وخسارتها من بدايتها إلى نهايتها .

٢ - ويستوى في هذا أن تكون العملية مراجحة أو مشاركة ؛ لأن شرط استحقاق الربح في الحالتين هو الضمان ، ولا يتحقق الضمان دون التزام مسبق قبل بدء العملية والاتفاق على الالتزامات المترتبة

* التخارج (أو المخرجة) هو فقها شراء بعض الشركاء حصص بعضهم .

عليها . وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة في النقطة التالية .

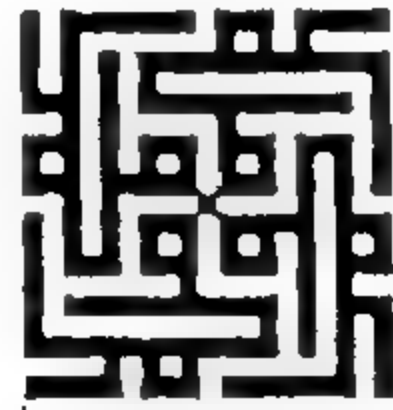
ثانياً : ينبغي أن يكون الاتفاق المسبق على المشاركة قبل بدء العملية ملزماً للأطراف الممولين ، إذ أن هذا الإلزام هو الذي يتحقق به الضمان - شرط استحقاق الربح - وبغير الإلزام يكون الشريك الذي

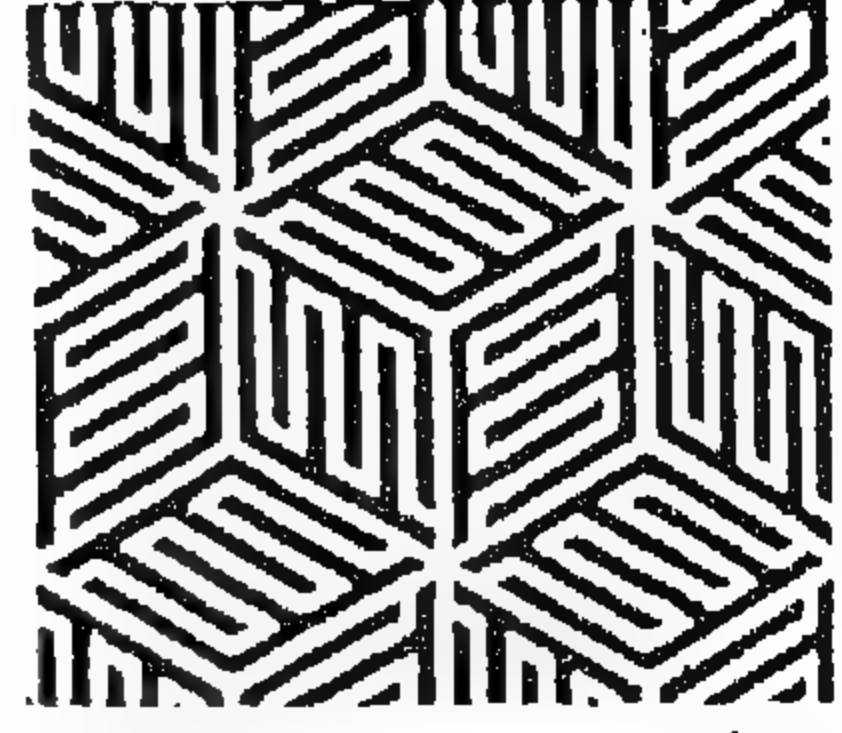
سيؤخر دفع حصته من التمويل بالخيار بعد بدء تنفيذ العملية ومعرفة نتائجها الأولية - إن شاء شارك فيها ، وإن شاء رجع عن وعده بالمشاركة وترك مخاطر العملية كلها للشريك الذي دفع حصته من التمويل ، وهذا مغل بطبيعة المشاركة .

* * * *

المراجع

- الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، القاهرة ، ذكرياً على يوسف ، ج ٧ ، ص ٣٥٤ ، ٣٥٤١ .
- مشروع قانون البنك الإسلامي الأردني ، منسوخ على الآلة ، ص ١٣ ، ١٤ (تموز ١٩٧٧ م) .





تأليف المؤلفين والمؤلفين في الميتافيزيقية الإسلامية

أ. محمد أمزيان

طبيعة المشكلة :

في اعتقادي أن مشكلة الفصل بين مجال العلم ومجال القيم تعود إلى مرحلة تاريخية حاسمة في التاريخ الثقافي الغربي وهي مرحلة التحول الفكري والثقافي وقيام المذاهب الوضعية وسقوط المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية واللاهوتية .

لقد ارتبط قيام الاتجاه الوضعي بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانيات تماماً كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات ، واعتبرت الوضعية ابتداءً أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى ومن سمات الفلسفات الميتافيزيقية التي ظلت منشغلة في تحديد الأهداف والمثل وما ينبغي أن يكون عليه

الواقع الاجتماعي بدل الاهتمام بالواقع نفسه في لحظته الراهنة . وهذا المسلك في نظر الوضعية حصر اهتمام هذه الفلسفات في مجال الانفعالات وحدد مجال بحثها في دائرة الخير والشر وما يتفرع عنها من القيم ، وهي قضايا زائفة لأنها تعبر عن شيء قابل للتحقيق من الناحية التجريبية ومن ثم فهي تخرج عن دائرة العلم .

أما العلم فمجاله دائرة الواقع بعيداً عن دائرة القيم والأخلاق ، فهو لا يهتم بما ينبغي أن يكون عليه واقع معين ، ولا يهتم بتحديد الصورة المثالية لهذا الواقع ، بل يهتم بما هو كائن ومتحقق في عالم الواقع والتجربة .

والذي نسجله ابتداءً أن مشكلة التعارض المفترض بين مجال القيم ومجال

• بحث قدم إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي الذي عقد في قسنطينة الجزائر ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ م بالتعاون بين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية والمعهد العالي للفكر الإسلامي .

العلم مشكلة مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة تمثلت في الصراع القاسي الذي عرفته الساحة الأوربية بين قطب موغل في المثالية الدينية المشوهة والمثالية العقلية المتطرفة ، وبين قطب موغل في الحس لا يعترف بوجود حقيقة علمية خارج دائرة الحس .

وجدير بالذكر هنا أن المشكلات المعرفية التي أفرزتها عقدة الصراع هذه تعبر بالضرورة عن هموم الغرب ، وهي خاصية من خصوصياته المعرفية التي وجهت مناهجه وعلومه وانعكست على تصوراتها ، ولا يصح أبداً أن تصبح هذه المشكلة كونيّة تفرض نفسها على ثقافات ذات خصوصيات مغايرة نبتت في جو خاص من الوثام الفكري والانسجام الكامل بين ما هو عقلي وديني وحسي ووجداني . لقد بات من المسلّم به أن الدراسات الإنسانية التي كان الغرب رائداً لها في تاريخنا الحديث والمعاصر قد نشأت في جو من ردود الفعل القاسية ولذلك كان المنطقي بل ومن المحتم أن تحكمها مثل تلك التصورات . لقد فصل رواد علم الاجتماع الأوائل ومنذ اللحظات الأولى بين البحث الاجتماعي وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة وذلك لاعتبارات ميتودولوجية ، فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي حيث اعتقدوا أن البحث

العلمي لابد وأن يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية ، ومن ثم فإن علم الاجتماع لابد وأن يكون علماً وصفيّاً بحثاً ، فالموضوعية العلمية تقتضي تحريره من طائفة البحوث المعيارية التي تهتم بإصدار أحكام تقويمية على الأشياء وبيان ما تنطوي عليه من خير أو شر ، ومدى اقترابها أو ابتعادها من النموذج المثالي الذي يؤمن به شخص ما أو جماعة ما .

فالالتزام الأخلاقي أو النظرة المعيارية - في نظر علماء الاجتماع - تعبر عن ميولات إنسانية ذاتية ، وعلى الباحث أن يتخلى - إذا أراد أن يكون موضوعياً - عن كل القيم والأفكار التي يعتنقها ، وكل التزام قيمي يعتبر خروجاً عن المنهج العلمي .

ومن المؤسف أن هذه القناعة المنهجية التي نادى بها علماء الاجتماع في الغرب ، وهي التي تعبر عن مشكلات ثقافية ومعرفية خاصة به ، من المؤسف أنها وجدت طريقها إلى عالمنا الإسلامي وتسربت إلى القائمين على تدريس المواد الاجتماعية في الجامعات الإسلامية ، وذلك من موقع التقليد والتبعية لما هو سائد في الغرب دون وعي بخطورة المشكلة وخصوصياتها .

يقول د . محمد الجوهري : « قررنا من قبل ونؤكد مرة أخرى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون بديلاً للدين أو الأخلاق

بمعنى أنه لا يمكن أن يقدم للناس أهدافاً معيارية ويحدد لهم مهام يتعين عليهم أن يؤديوها ، وهو يقتصر في هذا الصدد على وصف الظواهر الاجتماعية وتشخيص الظروف الاجتماعية التي تؤثر على ظهور الأفكار العامة والمثل العليا أو ما نسميه اليوم الأيديولوجيات^(١).

ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعي الغربي فحسب بل انتقل إلى المنادين بأسلمة العلوم الاجتماعية الذين تبناها بنفس الحماس معتقدين أن ذلك كفيلاً بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعي الإسلامي من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفي المحايد والمجرد وهم بذلك يفترضون - على غرار الوضعيين - وجود تناقض بين المستويين : مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات .

لقد عمل كثير من هؤلاء على التأكيد على أن علم الاجتماع الإسلامي يخرج من طائفة البحوث التقويمية ويتجنب مطلقاً الحكم على قيم الأشياء وبيان حسنها أو قبحها وما تنطوي عليه من خير أو شر ، ومبلغ اتفاقها مع المثل الأعلى ، فلا يدخل في علم الاجتماع الإسلامي البحث على التمسك بالفضائل والنهي عن الرذائل كما لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها ، وليس من شأنه أن يهتم ببيان ما

يتميز به الإسلام عن الأديان الأخرى ... ، فهو يترك هذه الأمور كلها للبحوث التقويمية ويصدر أحكامه على الوقائع لا على القيم ، وأهميته تكمن في كونه علماً واقعياً يصف الظواهر كما هي لا كما ينبغي أن تكون ، فهو علم تقريرى وصفي^(٢).

وطرح القضية بهذا الشكل يوحى بأن المنهجين - الوصفي والمعياري يقفان على طرفي نقيض ، فالبحث الاجتماعي إما أن يكون بحثاً وصفيّاً تقريرياً ومن ثم يكون علمياً ، وإما أن يكون بحثاً أخلاقياً وغائياً ومن ثم يحرم هذه الصفة . ونحن من جهتنا سنعمل على الجمع بين الاثنين بمعنى أن منهج البحث في علم الاجتماع الإسلامي وصفيّ تقريرى أولاً وغائى معيارى ثانياً ومن ثم ينتفى هذا التناقض .

وقبل الحديث على هذا الموضوع بالتفصيل سنبين أن دعوتنا إلى الالتزام بالنظرة المعيارية ليست بدعاً في هذا المجال ، فرغم التحذيرات والتأكيدات التي أطلقها علماء الاجتماع الوضعيين بشأن التحرر من القيم والأهداف المعيارية ، ظلت بحوثهم ذات صفة معيارية تنطلق في دراستها وتحليلها من واقع القيم الغربية وذات نزعة إصلاحية تسعى إلى تغيير نمط اجتماعي معين بنمط آخر مغاير ، كما قام اتجاه معاكس يدعو إلى التزام النظرة المعيارية ويؤكد على التزام الباحث القيمي ويعتبر ذلك ضرورة

من ضروريات علم الاجتماع .

التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية

١ - النزعة العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية .

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكدوا وباستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة في إعلان التزامهم العلمي ، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربي ظل في كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية وملتزماً بالنظرة الاستعمارية لهذه القيم تجاه بقية الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه في الغرب صادف فترة تاريخية حساسة تميزت بصراع الحضارات والقيم والمبادئ والأفكار والمعتقدات وكان الغرب في كل ذلك ينطلق من موقع القوة والسيادة ، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحث استقر في ذهن الباحث الغربي وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكري والمادى وبالتالي تفوق القيم الغربية من جهة وبين الانحطاط المادى والعسكري وإفلاس القيم في المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى . وقد ظلت هذه الخلفية حاضرة في ذهن الباحث الغربي في دراسته الاجتماعية والأنثروبولوجية لبقية الشعوب التي ينظر إليها نظرة مقارنة في ضوء مقاييسه ومعايره هو ، ومن ثم تأتي

أحكامه على هذه الشعوب التي يصفها بالتخلف والانحطاط والبدائية وقد أكد هذه النظرة المعيارية المقارنة عالم الأنثروبولوجية الشهير إيفانز بريشارد الذي يقول : « يجب أن نتذكر أن عالم الأنثروبولوجيا حين حاول تأويل ملاحظاته على المجتمعات البدائية فإنه يقارنها دائماً ولو بشكل ضمني بما يجده في المجتمع الذي ينتمي إليه »^(٣) .

لقد عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة وتفوق النمط الغربي على المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي على مستوى السلوك والأخلاق والقيم والنظم ... ومن العبث أن نقول إن محاولاتهم هذه كانت محاولات علمية ومحيدة وتستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية .

لقد أكد ماكس فيبر - وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقي وتجنب النظرة المعيارية - أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي . فهو يعتقد أن العلم لم ينم إلا في الغرب ، والغرب وحده هو الذي أقام نظاماً سياسياً مقنناً ، وليس هناك إطلاقاً ما يعادل البيروقراطية الأوروبية المكونة من متخصصين ومشرعين وفنيين ، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو في صورته الرأسمالية وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق . لقد انتهى ماكس فيبر - كما يقول جوليان فروند - إلى التساؤل عما إذا

كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه في الغرب وفي الغرب وحده ودون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حد بعيد ، لقد عكف فير وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربي في أصالته حتى إنه - يقول جوليان فروند - يخلق فينا الانطباع بأن الدراسات التي خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهاناً مضاضاً غايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى^(٤).

وبالمثل يقول ريمون آرون : « إن المجتمع الصناعي وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخصوصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها ، فلم يبق دليل على أن كونت كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعي في أوروبا كانت لها رسالة عالمية^(٥) ».

ولسنا في حاجة إلى أن نذكر بالنزعات العرقية التي طبعت علم الاجتماع الغربي والتي سبق الحديث عنها ولكن حسبنا أن نقول هنا « إن المجتمعات التي نعتوها بالمجتمعات المتخلفة والبدائية ، وهي المجتمعات المنتمية للعالم غير الغربي والتي كانت موضوع دراستهم كانت مجتمعات جامدة غير قادرة على رفع أصبع واحد بالانتقاد لأساندها ، وقد تم تكوين النظرية تلو النظرية لإيجاد صياغة لتلك الحقائق التي

كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الرأي الغربي عن العالم ، فالعقل الغربي كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان الأخرى أو الحضارات الأخرى أو الثقافات الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق^(٦) ».

٢ - النزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية :

أكد علماء الاجتماع وبالخاصة على ضرورة تحليل الواقع الاجتماعي المطلوب دراسته دون تحديد للأهداف والغايات بمعنى أن مهمة علم الاجتماع مهمة تقريرية استطلاعية وصفية وليست مهمة إصلاحية غائية ، ونذكر هنا العبارة الشهيرة التي أطلقها دوركايم حين قال : « إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره^(٧) » . ولكننا حينما نترك الشعارات جانباً وننتعمق في فهم ودراسة التراث الاجتماعي الوضعي نقف على النقيض تماماً ، فبالرغم مما أبداه العلماء من إصرار على هذا الشعار إلا أنهم لم يلتزموه ، وقد كانت لهم مثلهم وأهدافهم وبرامجهم الإصلاحية . إن دوركايم نفسه لم يَمَلْ - كما سبق أن رأينا - من التصريح بأن مهمته إصلاحية وتتمثل في استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية .

إن دوركايم - كما يشير إلى ذلك نقاده

وما شاكلها على أساس كفاءتها الوظيفية وقابليتها للتحسين^(١٠). وواضح أن أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعي أمثل لابد وأن يحمل تصوراً معيناً وأن ينبثق عن مقاييس معينة ويتم في ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث الاجتماعي وتستجيب للغايات التي يهدف إليها.

وبالرغم من وضوح هذه الرؤية، فإن علماء الاجتماع في العالم الإسلامي انسقوا وراء دعاوى الميتودولوجية الوضعية بشأن استبعاد علم الاجتماع لكل نظرة إصلاحية أو رؤية معيارية، وأكد آخرون أن علم الاجتماع الإسلامي لا يمكن أن يكون علمياً خالصاً ما لم يستبعد العناصر المعيارية منه ويلتزم المنهج الوصفي على الخصوص.

٣ - ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية رغم القيود النظرية :

هذه النقطة التي نثيرها ذات أهمية خاصة من حيث إنها تكشف عن التناقضات التي وقعت فيها الميتودولوجيا الوضعية، فبالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يحذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية حيث أكدوا على أن الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والأيدولوجية والدينية عن وجهة النظر السوسيولوجية، بالرغم من هذه التأكيدات، فإن دراساتهم لم تكن لتخلو

- يؤمن بالتقدم الأخلاقي ويعتقد في إمكان وصوله في دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم، وقد كان يأمل في أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث رِنَي اجتماعية آمنن لكي يقوم مقام الرِنَي التي تداعت بسقوط التنظيم الإمبراطوري السابق^(٨).

لقد سَحَّر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أسس علمانية وإلحادية ومادية قصد إحداث تغيرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية الغربية ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن يستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع^(٩).

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد أن قيام علم الاجتماع في الغرب حدد أهدافه منذ اللحظة الأولى مع جهود كونت بتحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التي كان المجتمع الفرنسي يتخبط فيها بعد الثورة الفرنسية.

على أن هذه النظرة الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب، بل امتدت عند الأجيال التالية ولم يملوا من التأكيد على أن من المهام التي يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وأيدولوجيات

من هذه التوجيهات بحيث عكست انتماءات الباحث الأخلاقية والفلسفية والأيدولوجية التي يصدر في تحليلاته وفق أصولها ومقرراتها كما شهد بذلك الصراع الأيدولوجي الذي يعتبر المسؤول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين متصارعين ومتناقضين على كل المستويات .

لقد تعرض علماء الاجتماع الذين دعوا إلى ضرورة الدراسة الموضوعية المتحررة من القيم لنقد شديد يكشف عن الزيف الذي تحمله هذه الدعوة والتي كانت تهدف إلى تبرير وسيادة القيم والمعايير والأيدولوجيات التي يدين بها البحث . لقد أكد دوركايم أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً ، ولا بد وأن يتحرر من التوجيهات السياسية والأيدولوجية ولكن التراث السوسيولوجي الذي يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى التأكيد على أن علم الاجتماع لا يمكن إلا أن يكون رأسمالياً ، فقد دافع دوركايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكي ، ودافع باريثو عن دور الصفوة في المجتمع ، وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القيم الرأسمالية التي يدين بها وهو تعبير عن مأزق المنهج الوضعي من حيث الانفصال التام بين التوجيهات النظرية والنتائج العملية . وقد عبر جوليان فروند عن حقيقة هذا المأزق خاصة مع دوركايم

الذي اعتبره النقاد رائد الالتزام والموضوعية في زمانه ، وأكد أن الخطأ العميق الذي وقع فيه دوركايم كان حيناً أعاد خلصة إدخال أحكام القيمة في عالم الاجتماع لديه وهو الذي استنكرها بحق نظرياً ، وهو بذلك أسهم في استمرار خلط كان أول من رفضه فوقع تحت طائلة منع علم الاجتماع من الوصول إلى مرتبة النظام الوضعي والاختباري^(١١) .

لقد أكدت الميتودولوجيا الوضعية في إصرار على أن العلوم الاجتماعية ملتزمة علمياً وأن الباحث لا بد وأن يقف موقفاً محايداً تجاه الوقائع والظواهر الإنسانية ولكن هذا الالتزام لم يكن أكثر من قيود نظرية قلما يعم الالتزام بها علمياً ، وهو دليل على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي بالفعل علوم قيمة وأن التحرر من القيم والتوجيهات مناقض لطبيعتها الأصلية فهي أي هذه العلوم تنتقي وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف القيمة^(١٢) .

٤ - قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعياري :

هذه النتيجة الأخيرة التي انتهينا إليها والتي تلخص في أن العلوم الإنسانية علوم قيمة تعكس تصورات الإنسان ومعاييره . أصبحت تجد قبولاً عند كثير من علماء الاجتماع الوضعيين أنفسهم والذين رفضوا الاستمرار على تبني تلك المقولات التقليدية

الزائفة ، وكانت حجبتهم أن وجود علم الاجتماع الخالي من القيم لم يوجد قط ولا يمكن أن يوجد أبداً ، يقول ألكس أنكلز : « على الرغم من أن التطلع إلى علم اجتماع متحرر من القيمة أو محايد سياسياً كان هو الاتجاه السائد بين علماء الاجتماع إلا أنه وجد من عارض هذا الموقف بشدة ومن هؤلاء روبرت ليند . فقد رفض فكرة عدم ارتباط العلوم وأكد أن العلوم الاجتماعية كانت وستظل دائماً أدوات أو وسائل لمعالجة التوترات والضغط التي توجد في الثقافة ومن ثم أخذ يحفز العلماء الاجتماعيين إلى الاستجابة للحاجات العامة إلى الإرشاد والتوجيه في السياسة عن طريق تخطي تقليد الموضوعية العلمية . ومن هؤلاء أيضاً يقول الكاتب جونار ميرال الذي عرض هذه المسألة في مقال له عن النظرية الاجتماعية والسياسية والاجتماعية حيث كتب يقول : « إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماعي الذي ينفصل عن التطبيق يعد من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود » .

ومن هؤلاء الذين ساروا في اتجاه مماثل رايت ميلز الذي صاغ أفكاره بشكل مماثل في كتابه عن الخيال السوسيولوجي^(١٣) .

ولعلنا نجد في هذا النص ما يكفي للدلالة على هذا المنحى الجديد الذي سار

فيه كبار علماء الاجتماع في وقت ظل فيه أتباع علماء الاجتماع الوضعيين في بلادنا ملتزمين بالصيغ التقليدية والقوالب الشكلية الزائفة للموضوعية وهي نفس المقولات التي رددتها بعض المهتمين بأسلمة العلوم الاجتماعية معتقدين أنهم بذلك يكسبون هذا العلم أكبر قدر من الموضوعية والعلمية ليدفعوا بذلك تلك التهمة التي وجه بها العقل العربي والإسلامي بخصوص التزامه النظرة المعيارية والقيمية ، تلك النظرة التي قال عنها البعض إنها نظرة اختزالية تختصر الشيء في قيمته وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص أو المجتمع أو الثقافة والتي تقوم في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري وتحلل الشيء إلى عناصره الأساسية^(١٤) . وهذه النظرة تحمل كثيراً من المغالطات على عادة العلمانيين وسوف نتبين في هذا البحث المقبل ما سبقت الإشارة إليه من أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرة المعيارية فحسب بل تتلازم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً ، وهي نظرة ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها أو التقليل من قيمتها العلمية وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجي بالنظرة المعيارية والقيمية . إن وجهة النظر هذه كما يقول النقاد الاجتماعيون أصبحت تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع وقد صرح

بذلك الكاتب الانجليزي لوى ووث الذى يقول : « إذا كانت المناقشات التى دارت حول الموضوعية فى الماضى تنطلق مؤكدة ضرورة إزالة وحذف كافة التحيزات الفردية والتعرضات الجماعية فإن منهج البحث الحديث يدعو إلى المزيد من استرعاء الانتباه للأهمية الإيجابية الخاصة والمعرفة بكل تلك التحيزات والتعرضات . فبينما كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بفصل الموضوع وعزله عن الذات فإن منهج البحث الجديد يؤكد العلاقة الوثيقة القائمة بين الموضوع والذات العارفة المدركة . وتقول أكثر وجهات النظر حداثة بأن الموضوع يبرز من الذات حيث تتركز مصلحة الذات فى مجرى الخبرة على مظهر خاص من مظاهر العالم »^(١٥) .

كثيراً ما يردد أتباع النظرية الاجتماعية الرضعية فى بلادنا أن علم الاجتماع - بما فى ذلك علم الاجتماع الإسلامى بهم - هو كائن لا بما ينبغي أن يكون ، ولكن نقاد الوضعيين المتحررين من ثقل التبعية يقفون موقفاً معاكساً تماماً . لقد استقر فى عرف علماء الاجتماع بالفعل ألا يكلفوا أنفسهم عناء التورط فى رسم الأهداف والغايات ولكننا - يقول لوى ووث - عندما ندرس ما هو كائن لا نستطيع أن نتحاشى كلياً ما يجب أن يكون ، فحواجز العمل وأهدافه تكون فى الحياة البشرية جزءاً من العملية التى يتم

بموجبها إنجاز العمل ومعرفة الحواجز الجوهرية وأساسية فى البحث عن العلاقة القائمة بين الجزء والكل . وإذا كانت العلوم الاجتماعية - يقول الكاتب - تهتم بالمواضيع ذات المعانى ولها قيم فيجب على الباحث الذى يرغب فى معرفتها القيام بذلك عن طريق وضع مقولات تعتمد بدورها على ما لديه من قيم ومعانى يسبغها على تلك المواضيع . ونشر هنا إلى أن هذا المنحى الجديد ليس مجرد وجهة نظر قد تكون مقبولة أو مرفوضة ، وإنما أصبح يشكل اتجاهاً متميزاً بعد أن نال العنصر القيمي الاعتراف الرسمى فى المعرفة الاجتماعية كما يذكر الكاتب^(١٦) .

ومن هنا فإن دعوتنا إلى ضرورة التزام علم الاجتماع الإسلامى بالنظرة المعيارية لن تكون دعوة خجولة أمام الاعتراضات الشديدة التى تواجهها وإنما نطرحها على أساس أنها تشكل تحدياً يتجاوز هذه الاعتراضات التى لا زالت ترتبط بالمفاهيم الكلاسيكية التى تجاوزتها النظرية الاجتماعية نفسها .

علم الاجتماع الإسلامى والتزام النظرة المعيارية

١ - المعيارية بين المعنى الوضعى والإسلامى :

تؤكد لدينا من خلال المبحث السابق أن

اقتناعها بهذه الفكرة والسبب في ذلك يرجع إلى تصورهم الخاص لمعنى المعيارية التي ارتبطت في أذهانهم بالمعنى الغربى والوضعى ، وهو معنى سلبى إلى حد بعيد ، وهذا يقتضى منا أن نميز بين المعيارية المتعارف عليها وهو المعنى الشائع في الكتابات الاجتماعية الوضعية وبين المعنى الإسلامى لهذا المفهوم . وفى رأى أن هناك فارقين أساسيين يحددان استعمال هذا المفهوم في كل من النسق الوضعى والإسلامى .

١ - الفارق الأول : تطلق كلمة معيار بمعناها الوضعى على النموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة في المجتمع^(١٧) .

ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعى على قاعدة أو مستوى سلوكى تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتماداً على السلوك الذى يعتبر ملائماً من وجهة نظر المجتمع^(١٨) .

وواضح أن تحديد معنى المعيار أو المعيار الاجتماعى أو المعيارية بهذا الشكل بحيث يستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وعرفياً معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية ووجهات النظر الشخصية التى تتعدد بقدر تعدد المثل الاجتماعية ومن ثم فهى معايير نسبية قابلة للاختلاف والتعارض زماناً

التزام النظرة المعيارية والقيمية قد رافقت النظرية الاجتماعية منذ بذورها الأولى حيث ارتبطت بالنزعة الإصلاحية ، كما أن علماء الاجتماع بالرغم من كثرة تحذيراتهم من خطر التوجيهات القيمة وتظاهرهم بالتزام المنهج الوصفى التقريرى ظلوا ملتزمين بقيمهم ومعتقداتهم . وأخيراً وقفنا على هذا المنعطف المنهجى الخطير الذى دعا إلى ضرورة تجاوز النظرة التقليدية لمعنى الموضوعية ، وهذا يعنى أن النظرية الاجتماعية سواء اعترف روادها بذلك أم لا قد ظلت عملياً مرتبطة بالتوجيهات القيمية وملتزمة بالنظرة المعيارية في تفسيراتها وتحليلاتها ، وفى ما يصدر عنها من قرارات وتصدر عنه من أحكام .

على أن دعوتنا نحن إلى الالتزام المعيارى لن تكون دعوة مقنعة وزائفة ، بمعنى أننا لن نعيد مأساة الميتودولوجيا الوضعية بحيث نؤكد على المستوى النظرى التزامنا بالمنهج الوصفى التقريرى فى الوقت الذى نعمل فيه على تمرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا . فالتزامنا بالنظرة المعيارية يأخذ شرعيته وأصالته من المنهج الذى يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفى إلى المستوى المعيارى كما سنوضح بالتفصيل .

إن كثيراً من المحاولات التى سعت إلى أسلمة العلوم الاجتماعية رغم الجهود المشكورة التى قدمتها لم تكن قادرة على

ومكاناً مع العلم . إن السوسولوجيا قامت أساساً لمحاربة النزعات الذاتية والشخصية لتحل محلها النزعة الموضوعية العلمية الخالصة . ومن هنا استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية . وعلى العكس تماماً من هذه النظرية الوضعية فإن المعيارية في المفهوم الإسلامي لا تستند إلى المقاييس الاجتماعية بل تأخذ معاييرها من الوحي نفسه الذي يتجرد عن كل النزعات الشخصية والذاتية ، وهذا هو الفارق الأساسي بين المفهومين . فالمفهوم الأول له معنى ذاتي والثاني له معنى موضوعي . ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية مادامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدتها الميتودولوجيا الوضعية متفية .

ومن هنا نقول - وفي غير تردد - : إن المحاولات التي استهدفت استبعاد النظرة المعيارية من علم الاجتماع الإسلامي لم تكن مؤسسة على فهم واضح ولم تكن قادرة على التمييز الواعي بين المعنيين بقدر ما كانت تنبثق عن تقليد لما هو سائد وشائع في الغرب .

ب - الفارق الثاني : بخصوص الدلالة العلمية للمعيارية ، يستخدم هذا اللفظ للدلالة على المنهج المعياري الذي يقابل المنهج الموضوعي أو الوصفي التقريري . فلفظ « المعيارى » كما ورد في معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار وتستخدم

في وصف ما ليس تقريرياً أو واقعياً بل ما ينبغي أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معينة ، واستخدم هذا المصطلح في التقسيم التقليدي للعلوم ، فهي إما علوم وصفية أو علوم معيارية : الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن مثل علوم الطبيعة والبيولوجيا والثانية تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون^(١٩) . وبناء على هذا التصور ركزت الميتودولوجيا الوضعية على النموذج الطبيعي وطبقته في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية .

وهذا التصور يقوم في أساسه على وجود تعارض بين المنهجين بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية ومن ثم تكون علمية وإما أن تكون معيارية وغير علمية . وقد عكس هذا التصور الوضعي علماء الاجتماع في بلادنا ، ومن بينهم بعض الباحثين الذين سعوا إلى أسلمة العلوم الاجتماعية أنفسهم ، يقول الدكتور زكى محمد إسماعيل : « إن علم الاجتماع يدرس النظم والظواهر الاجتماعية لا في كونها ظواهر مطلقة من قيود الزمان والمكان وإنما من خلال وجودها في زمان ومكان معين وهذا هو الأساس الذي يميز علم الاجتماع كعلم عن الفلسفة كفكر تقديرى يعبر عما ينبغي أن يكون من أفكار وتصورات الفلاسفة^(٢٠) .

أما الميتودولوجيا الإسلامية فهي لا ترى وجود مثل هذا التعارض مطلقاً ، فالمسألة

ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هي مسألة تكامل وتطابق ، بمعنى أن هناك تلازماً بين المعيارية والوضعية ، فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريرى أولاً ومعيارى قيمي ثانياً ، وهذا هو الفارق الأساسى مع الميتودولوجيا الوضعية التى تفصل بين الاثنين وتقابل بينهما وهو افتعال لا نرى له مبرراً على الإطلاق . هذه الفكرة الأخيرة التى انتهينا إليها نعتقد أنها متفقة تماماً مع مضمون الوحي ومنطوق الكتاب والسنة وهى مستوحاة من دلالة الآيات التى سنعرض لنماذج منها ، ومن ثم نرى أن دعوة المهتمين بعلم الاجتماع الإسلامى بالذات إلى الفصل بين المنهجين لم تكن منطلقة من وحي الإسلام بقدر ما كانت تعكس الأفكار المعاصرة الشائعة .

٢ - تلازم الوضعية والمعيارية في الميتودولوجيا الإسلامية :

هناك طائفة من السوسيولوجيين الإسلاميين رفضوا المعنى الشائع للمعيارية وألحوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعى المسلم بمرحلتين متتابعتين في عملية البحث . في المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعى المدروس ويكشف قوانين الحركة والتطور والتكامل فيه ، ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء ، وفي أثناء هذه العملية لا يكون لديه أى التزام أو تعصب ما أو إدراك

الحقيقة ومعرفة الواقعة المطروحة للبحث ، وبعد أن يتعرف عليها ويكتشف أبعادها تأتى المرحلة الثانية وهى التى يحدد فيها أهدافه وغاياته ويعطى فيها تقويماته ويعلن فيها تقويماته ويعلن فيها عن مواقفه^(٢١) .

فالمرحلة الأولى من البحث تعتبر مرحلة تقريرية محضة يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف الواقع الاجتماعى موضوع الدراسة وهى مرحلة أساسية باعتبارها تجسد الواقع الاجتماعى أمام الباحث كما هو في حقيقته وتدرسه دراسة موضوعية تكشف عن مدى العيوب التى يعرج بها المجتمع . واكتشاف هذه العيوب عن طريق مراقبة سلوك الناس وتصرفاتهم تعتبر بالفعل خطوة أساسية لأي إصلاح أو تقويم ولن يتأتى إصلاح ما إلا بالمرور بهذه المرحلة إذ بالوقوف على هذه الانحرافات نستطيع تشخيصها ومعالجتها . ومفرق الطريق بين نظرنا هذه وبين النظرة الوضعية تكمن في أن الوضعية تقف عند حد الوصف ومن ثم يكتسى السلوك الاجتماعى السائد بصيغة الشرعية بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم وطرح البديل في ضوء مقاييس يستقيها من انتائمه الأيديولوجى أو المذهبى المستمد من الوحي .

فعملية التقويم تأتى بعد عملية البحث الموضوعى الذى يستولى شروط الاستقصاء

والتحرى والضبط ، وهي تجسد نظرتنا إلى العلم على أنه ملتزم أخلاقياً وليس حيادياً كما هو الأمر مع العلمانية أو الوضعية التي تقوم على مبدأ العلم للعلم .

إن الاختصار على الدراسة الوصفية الاستطلاعية يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالاته ووظيفته ، فالباحث الاجتماعي لابد وأن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق ، وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسيين والمتعصبين والعامة والجهال^(٢٢) .

وهذا التصور الذي نقدمه نعتقد أنه متفق مع مبادئ الوحي ومقراراته ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها سواء كان هذا الموقف سلبياً أو إيجابياً . فحين يتحدث القرآن عن ظاهرة ما فإنه يجسدها كما هي في حقيقتها وكما عشت في واقعها ويحدد مواصفاتها ولكنه يتجاوز هذا الأسلوب التقريري ليعطي تقويماً محدداً ويسجل موقفاً معيناً إزاء تلك الظاهرة .

وتوضيحاً لهذه الفكرة نعرض لهذه الآية كمثال يبين تلازم هذين المستويين ، يعرض القرآن وصفاً لطبيعة الأعراب كفئة منعزلة وبعيدة عن مراكز التأثير تكونت لديهم أخلاقيات خاصة ومرتبطة بطبيعة التبدى والجفاء . وهذه المواصفات تقررها الآية

الكريمة : ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله﴾^(٢٣) .

فالقرآن يسجل هنا ظاهرة في حياة الأعراب وهي الجفاء والبداءة المستحكمة وما يستتبع ذلك من شدة الكفر والنفاق وعدم مراعاة الحدود الشرعية وهذه كلها مواصفات يسجلها القرآن في حق جماعة معينة . غير أن المتعمق في فهم النص القرآني يجد أن النص أو الآية توحى بدلالة أبعد من هذا الوصف الظاهري حيث تُشعر القارئ بأن هذه الحالة غير مطلوبة ولا مرغوب فيها وهنا يتجاوز الحديث القرآني مستوى الوصف والتقرير إلى مستوى الأحكام حيث جاءت الآية في معرض الدم وسجلت موقفاً سلبياً إزاء هذه الظاهرة . وبالمثل فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيه استقصاء لأحوالهم وتعرف على أخلاقياتهم ووصف لسلوكهم وتصرفاتهم . وهذه الأمثلة التي ساقها القرآن تعبر عن تجارب بشرية سابقة عشت في ظروف معينة كانت لها ملاساتها الخاصة بها ولكن حديث القرآن عن هذه التجارب سرعان ما يتجاوز الأسلوب الوصفي إلى إعطاء تقييم شامل لتلك الوقائع التاريخية وإبراز الدوافع الكامنة وراء الدمار والانحطاط أو السمو والارتقاء ومن ثم يدعو إلى أخذ العبرة بتلك التجارب

وتحديد المثل والغايات دون أن يكتسب أرضية صلبة يقيم عليها بناءه ، كما إن الاكتفاء بالوصف والتقرير يفقد العلم رسالته في الحياة ويجعله مجرداً من أهدافه المرجوة .

الحياد الأخلاقي بين الميثودولوجيا الوضعية والإسلامية

١ - الميثودولوجيا الوضعية والحياد الأخلاقي للعلم

كان لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعي والأخلاقي ، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة فحسب ، بل إن هذا الفصل المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أياً كان طبيعتها وبغض النظر عن سلباتها أو إيجابياتها . إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو ؛ لأن السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقرار المحسوس كما يمثل سلوك الناس وتصرفاتهم ، والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما - حسب الوضعية - مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحيحة وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي ، ولا يملك أحد أن يغير من هذا الاتجاه في ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مثلاً وقيماً غير التي

وفهم مغزاها . فلم يكن الوحي ليحصر هدفه في مجرد الإخبار عن تجربة بشرية اجتماعية مضت دون أن يستثمر بعمق هذه التجربة ، ولذلك نجد التركيز على الحديث وأسبابه ونتائجه دون التركيز على عناصر الحدث ومكانه وتاريخه والغرض ثابت لا يتخلف : إعطاء تقييم صريح للوقعة والاستفادة منها في التجارب البشرية المعاشة أو اللاحقة ، وهو ما تنص عليه الآية صراحة : ﴿ يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم ﴾ (٢٤) .

فالقرآن حين يتحدث عن ظاهرة ما يتناولها من الوجهتين : الوصفية والمعيارية معاً ، وهما أسلوبان متلازمان على الدوام لا ينفصل أحدهما عن الآخر ومن ثم نقول إن المنهج القرآني في الحديث عن الظواهر الاجتماعية منهج هادف ، وليس مجرد وصف وتقرير ، فهو إلى جانب كونه موضوعياً يعبر عن الحقائق الاجتماعية كما هي في الواقع ، ويبرز الأسباب والمؤثرات الفاعلة ولا يسقط من حسابه النظرة المعيارية التي تبرز العناصر الإيجابية أو السلبية في الظاهرة .

ونسجل هنا أن كل إخلال بأحد الجانبين إخلال بالمنهج العلمي ككل ، فالإكتفاء بتحديد المثل والغايات تجاهل للواقع بحيث يتيه الباحث في المثاليات

يرتضيها السير الطبيعي للمجتمع . فالمقياس الذي تتحدد وفقه المثل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس . ويدلنا على ذلك المقياس الذي يستخدمه علماء الاجتماع في اعتبار ظاهرة ما سليمة أو مرضية . فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معين ، وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات التي تتحد مع النموذج السابق في النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة المقبلة في أثناء تطورها هي الأخرى ^(٢٥) . فتتبع الظاهرة وامتدادها عبر فترات زمنية في مجتمعات متشابهة هو المقياس المعتبر والمعار هنا هو ما يقوم به أكبر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة في حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة ، فظاهرة الزنا مثلاً وفق هذا المقياس تعتبر ظاهرة سليمة ، وقد كانت نتيجة البحث الجنسي المتحرر من القيم الذي أجراه الباحث الاجتماعي كينزى هي تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل ^(٢٦) ، فالزنا في حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن انحطاط أخلاقي وهو ليس مشكلة اجتماعية لأن الرذيلة في عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافي لعرف الجماعة في زمن معين ومكان معين ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر : « إن العفة الجنسية هي التوافق مع تيار

التحريم السائد في العلاقات الجنسية » ، وهو نفسه يقول : « إن الأعراف تصنع المجتمع » ^(٢٧) .

٢ - الميتودولوجيا الإسلامية والحياة الأخلاقية :

إن طرح القضية بهذا الشكل ينتهك مطلباً حاسماً للميتودولوجيا الإسلامية التي تقوم على الالتزام الأخلاقي وليس الحياد الأخلاقي . إن علماء الاجتماع الوضعيين حينما قرروا أن الحياد الأخلاقي شرط في الموضوعية العلمية كانوا متأثرين بالجو الاجتماعي والثقافي اللذين يعيشونهما ، فالقواعد الأخلاقية في بيئاتهم لا تحددها مقررات سماوية وإنما ترجع إلى عوائد الناس وما استقر عليه أعرافهم ، فيكون دور الباحث هو مراقبة الأحداث ورصدها من الخارج . وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسي الذي يميز الميتودولوجيا الوضعية عن الإسلامية التي تفترض وجود نمط اجتماعي مثالي ينبغي العمل على تحقيقه واقعياً في حياة الناس وقطاعات المجتمع . والباحث الاجتماعي المسلم حينما يتعرض بالتحليل لما هو كائن وواقع في المجتمع لا بد وأن يضع نصب عينه هذا المثال وهذا النموذج الذي يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعي ، فهو يعمل دوماً على النقد والتقويم .

إن عالم الاجتماع الإسلامي لا بد وأن

الاحتواء أو قاعليتها^(٢٨). فالباحث المسلم الذي يدرس ويقارن مجتمعاً ما في ضوء الصورة التي يحملها عن النموذج الإسلامي أو النمط المثالي لا يمكن أن يلتزم الحياد الأخلاقي فعمله نقدي تقويي. إن التزام الحياد الأخلاقي في البحث الاجتماعي يعود بالنقص على جوهر المنهج الإسلامي نفسه لأنه ينكر الأساس الذي يقوم عليه وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمصطلح الشرعي أو الأحكام التقويمية بالمصطلح الاجتماعي.

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامي - قصد اقتلاعها ، واكتشاف العناصر الإيجابية فيه - قصد تثبيتها ، فهي عملية تتراوح بين النفي والإثبات . نفي السلبات وتثبيت الإيجابيات ، وبالمصطلح القرآني هي عملية بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهذه العملية التي تعتبر بالفعل جوهر الإسلام ، لا يمكن أن تتحقق في عالم الواقع في غياب هاتين العمليتين المتلازميتين : الوصف الدقيق للواقع المعاش قصد اكتشاف أوجه الخلل فيه ، ثم تقييمه تقييماً سليماً قصد تحقيق النموذج الاجتماعي المطلوب والمزاوجة بين هاتين العمليتين تمثل بحق المساحة المشتركة بين الدراسات الفقهية والدراسات الاجتماعية في الثقافة

يهم بالقيم باعتباره يقوم بدراسات مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعي المثالي أو النموذج الإلهي وهو المجتمع الذي ينشد تحقيقه ، وفي ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لكي يطرح البديل النافع ، فمهمته التغيير نحو الأحسن ، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى في التزام الحياد .

يقول الدكتور راجي إسماعيل الفاروقي : « إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لابد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهي المناسب له ، ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغي أن يحققه ، وتحليل ما هو كائن ينبغي ألا يُغَيَّبُ عن نظره ما ينبغي أن يكون . بالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهي ليس غائباً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع ، إنه واقعي بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه ، إنه نوع من الوجود الفطري غرسه الله برحمته في الطبيعة الإنسانية وفي الفرد الإنساني أو المجموع وإلى الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود يستخرجه العمل المعنوي إلى حيز الفعل والتاريخ . ولهذا فإن كل تحليل عملي يحاول - إذا كان إسلامياً - أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشؤون البشرية وأن يبرز ذلك الجزء الفعلي منه وذلك الجزء الموجود بالقوة ، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية

الإسلامية ، فإثناء عملية البحث نجد كلاً من الفقيه وعالم الاجتماع يجتاز نفس المراحل وإن اختلفت الغاية عند كل منهما .

فالفقيه يوجه اهتمامه إلى ملاحظة سلوك الناس قصد التعرف على وجه المصلحة التي تكون منافعاً للحكم الشرعي ، فإذا تحقق من وجود مصلحة معتبرة شرعاً في أعراف الناس وعوائدهم كانت منافعاً للحكم الشرعي ، وأخذت بعين الاعتبار في عملية التشريع . وهو في هذه المرحلة من البحث التي تعتمد التبع والملاحظة والمعايشة يصب اهتمامه على الفعل الإنساني في حد ذاته باعتبار أن كل فعل يصدر عن إنسان ما هو إلا فعل اجتماعي يعبر عن سلوك اجتماعي ما ، وكل سلوك اجتماعي لابد فيه للإسلام من حكم ، فعمل الفقيه هذا عمل ميداني من حيث إنه يهدف إلى التعرف على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات والسلوكيات التي تربط بينهم واكتساب خبرة دقيقة بالوقائع والنوازل التي ستكون محل تقييمه وأحكامه ، وهو في نفس الوقت عمل معياري في حد ذاته لأنه لا يقف عند

حدود الاستقصاء للنوازل بل يتجاوز ذلك إلى تقييم الفعل من وجهة نظر الشرع . وعمل عالم الاجتماع لا يختلف كثيراً عن عمل الفقيه ، فهو وصفى ميداني ومعيارى في نفس الوقت . فعلى المستوى الأول من الدراسة ، مستوى التعرف على أحوال الناس وعوائدهم وأعرافهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم وكل ما يصدر عنهم من تصرفات اجتماعية يتفق مع عمل الفقيه تماماً ، ولكن عالم الاجتماع يختلف عمله عن الفقيه من حيث الغايات والأهداف التي يرمى إليها ، فإذا كان الفقيه يهدف من وراء عمله الميداني إلى إصدار حكم شرعي فإن السوسولوجي يهدف إلى التعرف على مواقع الخلل قصد المقارنة الدقيقة بين ما هو عليه واقع الناس وبين المجتمع النموذجي المطلوب تحقيقه وفق توجيهات الوحي فكل منهما ينظر إلى الواقع الاجتماعي نظرة موضوعية فاحصة ونظرة نقدية معيارية ، والأول يقصد الفتوى وإصدار الحكم وهذا يحد ذاته عمل إصلاحي قيمى ، والثاني يقصد اكتشاف الخلل والعمل على الترشيد والتوجيه .



هوامش

- (١) مقدمة الترجمة العربية لكتاب بوتومورو : تمهيد في علم الاجتماع ص : ١٦ ترجمة محمد الجوهري وآخرون - دار المعارف - ط . ع / ١٩٨٠ .
- (٢) هذه العبارات جميعها مأخوذة من المحاولات الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية والتأسيس المنهجي لعلم اجتماع إسلامي . وأذكر منها المراجع الآتية : علم الاجتماع الإسلامي ، د . زيدان عبد الباقي ، ص ١ ، علم الاجتماع الإسلامي د . سامية مصطفى الخشاب ، ص ٦٣ ، نحو علم الاجتماع الإسلامي ، د . زكي محمد إسماعيل ، ص : ٧ ، نحو علم اجتماع إسلامي ، أ . أحمد المختاري ، مجلة المسلم المعاصر العدد : ٤٣ ، ص ٥٢ ، التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية د . أحمد الخشاب ، الفصل الخاص بعلم الاجتماع الإسلامي ، ص : ١٦٨ .
- (٣) الأنثروبولوجيا الاجتماعية ليفانز ريتشارد - ترجمة أحمد أبو زيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط ٦ / القاهرة / ١٩٨٠ . ص : ٣٠ .
- (٤) علم الاجتماع عند ماكس فيبر - جوليان فروند - ترجمة تيسير شيخ الأرض - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق / ١٩٧٦ - ص : ١٣٣ - ١٣٥ .
- (٥) Les étapes de la pensée sociologique Raymon Aron P : 86 , Edition Gallimard 1967 .
- (٦) مقال بعنوان : صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية د . إسماعيل الفاروق . مجلة المسلم المعاصر عدد : ٢٠ ص : ٣٠ .
- (٧) Sociologie et philosophie, E . Burkheim, 141 .
- (٨) علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جوليان فرويد ، ص ١٥ .
- (٩) Les étapes de la pensée sociologique, R . Aron, P : 369
- (١٠) مجلة الثقافة العالمية العدد : ٥ ص : ٢٤ السنة : ١٩٨٢ / ١ مقال بعنوان : حول مستقبل نظرية علم الاجتماع بقلم تيودور ليل .
- (١١) علم الاجتماع عند ماكس فيبر ص : ١٥ .
- (١٢) الموضوعية في العلوم الإنسانية د . صلاح قصوه . ص : ١٨٣ . دار الثقافة للطباعة والنشر / القاهرة / ١٩٨٠ .
- (١٣) مقدمة في علم الاجتماع ألكس أنكلز ص : ١٨٨ ، ترجمة محمد الجوهري وآخرون الطبعة الرابعة دار المعارف القاهرة / ١٩٨٠ .
- (١٤) تكوين العقل العربي ص : ٣١ د . محمد عابد الجابري دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٤ .
- (١٥) مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب كارل مانهايم : الأيديولوجيا والطبائيات ص : ٤٠ . ترجمة عبد الجليل الطاهر ، مطبعة الإرشاد - بغداد / ١٩٦٨ .
- (١٦) المصدر السابق : ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .
- (١٧) معجم العلوم الاجتماعية ص : ٥٥٦ . تأليف مجموعة من الأساتذة مراجعة د . إبراهيم مذكور . الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة : ١٩٧٥ .

- (١٨) قاموس علم الاجتماع د. محمد عاطف غيث . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص : ٣٠٤ .
- (١٩) معجم العلوم الاجتماعية : ص : ٧٥٧ .
- (٢٠) نحو علم الاجتماع الإسلامي ، ص : ٤ . زكي محمد إسماعيل دار المطبوعات الجديدة ، الأسكندرية / ١٩٨١ .
- (٢١) العودة إلى الذات د. علي شريعتي ص : ٣١٢ . ترجمة إبراهيم دسوقي دار الزهراء للإعلام العربي / القاهرة ط : ١٤٠٦/١ .
- (٢٢) العودة إلى الذات ص : ١٩١ .
- (٢٣) التوبة / ٩٨ .
- (٢٤) النساء / ٢٦ .
- (٢٥) قواعد المنهج في علم الاجتماع أميل دوركايم ص : ١١٦ ترجمة محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ .
- (٢٦) مقال سابق للدكتور إسماعيل راجي الفاروق مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٠ ص ٣٤ .
- (٢٧) نقلا عن القيم والعادات الاجتماعية فوزية دياب ص : ٦٥ - فوزية دياب - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٦ .
- (٢٨) مقال بعنوان : إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية ، د. إسماعيل راجي الفاروق ، ضمن كتاب : العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ص : ٣٢ شركة مكتبة عكاظ / جامعة الملك عبد العزيز / ١٩٨٤ .





نحو نظرية إسلامية عن البيئة

أ. ضياء الدين سردار

ترجمة أ. سمية البطراوى

والبيئة . (٣) الزيادة المستمرة في المخلفات .
(٤) المخزون من الأسلحة النووية والكيميائية
والبيولوجية الذي يكفى لتدمير الأرض
بضع مرات . (٥) النمو الهائل للسكان
وتراكمهم في مناطق حضرية واسعة
وانعزال الإنسان عن بيئته وعن الطبيعة . إن
كل اتجاه من تلك الاتجاهات يمثل خطراً
رئيسياً يهدد رخاءنا الجماعى بل وبقاءنا .

ويحاول علماء - أمثال فرايزر دارلنج
Frazer Darling وثيودور روزاك
Theodore Roszak والسيد جوفرى
Geoffrey vickers ولىن وايت
Lynn white أن يبرهنوا أن هذه
المخاطر ما هي إلا نتاج النظام الأخلاقى
الغرى . وجذور أزمنا الأيكولوجية

يرتبط مستقبل الجنس البشرى
بشكل جوهري بموقفه من البيئة . ولذلك
ينبغي النظر في مواقفنا تلك - لكى
نكشف الأسباب الهامة لورطتنا البيئية
الحالية .

لقد تتبع العلماء الغربيون للموقف
البشرى المعاصر جذور أزمنا البيئية
وأرجعوها إلى الموقف اليهودى - المسيحى
من الطبيعة فإن هذا الموقف وما يصاحبه
من ميراث تقليدى وثقافى هو المسئول عن
الأخطار الموضوعية السبعة التى تهدد
المستقبل الإنسانى ألا وهى : (١) انطلاق
التكنولوجيا الموجهة إنتاجياً والذى أدى
بدوره إلى نضوب موارد الأرض الطبيعية .
(٢) الضغط الكلى والفردى على الأرض

بديهيّة . فهي تكمن في معتقداتنا وكياناتنا القيمة التي تشكل بدورها علاقتنا بالطبيعة وعلاقة كل منا بالآخر وكذلك تشكل الأنماط الحياتية التي نعيشها .

والناطق الأول بهذا التحليل هو لين وايت وهو يرى أن هذه الآلية لتدمير الذات تكمن في الديانات التوحيدية ، فهو يرى أن التعاليم اليهودية - المسيحية هي مصدر أي كارثة أيكولوجية . وهو يرى أن هذه التعاليم مبنية على نظرة عالمية تتركز حول كائن « إلهي فوق كل شيء و وراء كل شيء » وهو الذي خلق الإنسان لكي تكون له السيطرة على كل الحيوانات وباقي المخلوقات .

ويرى بعض العلماء المسيحيين المعاصرين أن « السيطرة » قد تعني وكالة مسئولة ، ولكن وايت يؤكد أنه بغض النظر عن كيفية تفسير مفهوم « السيطرة » فإنه من الصعب القول أن هذا المفهوم لا يتضمن الحق في ممارسة القوة والتحكم في الطبيعة . وكتب يقول إن المسيحية هي أكثر الديانات التي تعتبر أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية للكون التي عرفها العالم . فلقد أصر كل من ترتيليان Tertellian والقديس إيرانيوس Saint Irenaeus of Lyons في بداية القرن الثاني أن الله عندما خلق آدم إنما كان جسماً بصورة المسيح أي آدم الثاني . ويشارك الإنسان الله في سموه

وتفوقه على الطبيعة إلى حد كبير . إن المسيحية - على عكس الوثنية القديمة وأديان آسيا العظمى ، « ربما باستثناء الزرادشتية » لم تثبت ثنائية الإنسان والطبيعة فحسب بل إنها أصرت على أن استغلال الإنسان للطبيعة من أجل أغراضه هي إرادة الله .

عند وايت أن التمزق الحالي والمتزايد للبيئة الكروية - إنما هو نتاج علم وتكنولوجيا دهنامية ترجع أصولها إلى القاعدة الأخلاقية للمسيحية ، فهو يعتبر أن العلم الحديث هو خلاصة النظرية اللاهوتية المسيحية وأن التكنولوجيا هي إدراك طوعي للعقيدة المسيحية القائلة بتفوق الإنسان على الطبيعة وبحقه في ممارسة سيادته عليها ، ويعتقد وايت أيضاً أن العلم والتكنولوجيا مصبوغتان بالعجرفة المسيحية الأرثوذكسية تجاه الطبيعة بحيث لا يمكن إيجاد حل لأزمتهما الأيكولوجية من خلالهما ، ويؤكد وايت علاوة على ذلك أنه بما أن الإسلام - مثله في ذلك مثل الماركسية ، هو هرطقة « يهودية - مسيحية » فهو المسئول أيضاً عن تدني الطبيعة الناجم عن مفهوم التوحيد ، ولقد قدم وايت آراءه تلك في عام ١٩٦٧ ومنذ ذلك الحين والعالم تلو الآخر يرددها حتى إنها قد أصبحت جزءاً من النموذج الغربي للأزمة الأيكولوجية المعاصرة ، ولقد نشأ هذا الوضع إلى حد كبير لأن العلماء

المسلمين لم يعنوا أنفسهم بالمسائل الأيكولوجية كما إنهم لم يعنوا بصياغة نظرية إسلامية متماسكة عن البيئة . ولكن العديد من الدراسات قد نشرت والتي إذا فحصت في مجملها ستؤدي بنا إلى شرح منظم لموقف الإسلام من الشؤون الأيكولوجية المعاصرة .

إن ما يهيم الأعداد المتزايدة من العلماء الغربيين - هو الانقسام الواضح بين السلوك وأنماط الحياة بما في ذلك السلوك وأنماط الحياة في معظم المجتمعات الإسلامية وكذلك ما تعلمه لنا الأيكولوجيا - علم التنبؤ ، أن النظم البيئية تحكمها العديد من المبادئ والتي لم ندرکها إلا مؤخرًا . فإذا كان نمط حياتنا متنسق مع هذه المبادئ فإننا نستطيع أن نستشعر مرونة متأصلة تضمن بقاءنا وتسمح للنظم البيئية أن تلتم فتزود بالوقود الذي نبدأ به الطريق إلى الشفاء ، وهذه المبادئ في مجموعها تمدنا بالإطار الأخلاقي لموقفنا تجاه الطبيعة والبيئة وهو أمر لا مفر منه إذا ضمان مستقبل معقول للبشرية .

ما هي المبادئ الأخلاقية للأيكولوجيا ؟

هناك سبعة مبادئ انبثقت من دراسة الأجسام الحية . و أول هذه المبادئ وأكثرها أهمية هو مبدأ البيئة بمجموعها حيث يؤثر كل شيء في كل شيء -

بشكل مباشر أو غير مباشر - فلا شيء يعمل بمعزل عن الآخر بل إن الأشياء جميعها مترابطة مكونة السيمفونية الكونية للحياة . إن هذا المبدأ كما يقول بياتريس ويلارد Beatrice willard يقودنا إلى معايير معينة تكون نبراسا للأنشطة الإنسانية . أى إنه يقودنا إلى النظر جيدا قبل الوثوب ويفرس في كل فرد أو جماعة ضرورة الارتباط الواعي بالاستكشاف الأيكولوجي وهذا يتضمن التحليل المسبق لآثار الأنشطة المحتملة على البيئة المباشرة ، أو على نظامنا البيئي وكذلك على الأجيال الحاضرة أو المتوالية من العنصر البشري وعلى مختلف أنواع الموارد الحية .

وتمدنا (الموارد الحية) للأرض بالمبدأ الأيكولوجي الثاني ، فالأرض تظهر تنوعا بيولوجيا لا يمكن تصديق مدى تنوعه وهذا يبين في مدى اتساع مجال التنوعات الفسيولوجية والمورفولوجية في مملكة النبات والحيوان . وهذا التنوع البيولوجي أئمن تراث يملكه العنصر البشري حيث إنه يضمن استمرار الحياة على الأرض ، ولكل كائن حي دور يلعبه في هذا الخضم الهائل من النظم البيئية . أو مشكاة يشعلها مهما بلغ من الصغر بالنسبة لنا . ولذلك ينبغي أن تتأسس إدارتنا واستخدامنا للموارد الحية على فهم وتقدير متكامل لهذه الناحية .

وتمثل إعادة استخدام وتوزيع الموارد

تساعد على تشغيل النظم البيئية عن طريق تسهيل عملية إعادة الاستخدام وتجنب الطرق نصف المسدودة التي تنحبس فيها المواد لفترات طويلة على أن إعادة الاستخدام ليست مقصورة على التعدين ، بل ينبغي أن تمتد لتشمل كل جانب من جوانب حياتنا اليومية وطريقة تفكيرنا عن المستقبل .

فأما المبدآن التاليان للأخلاقيات الأيكولوجية فلم يمكن فهمها كما ينبغي بالنسبة إلى السلوك الإنساني . وأما المبدأ الرابع فهو العنصر المقيد . فهناك عوامل بيئية معينة تحد من عمل وظائف الكائنات الحية التي بداخلها . وهناك في الغالب مجموعة عوامل ، لا عاملاً واحداً مادية وكيميائية في البيئة تتفاعل مع مجموعة من (الأجناس) لوصف عوامل النظام المقيدة . ويرتبط بهذا المبدأ قدرة الغالبية العظمى من النظم الحية على التوالد بكثرة داخل النظم البيئية التي تعيش فيها والسبب المحتمل لذلك ، أي المبدأ الخامس للسلوك الأيكولوجي يكمن في أن زيادة السكان تضمن بقاء بعض الأفراد للتكاثر والحفاظ على النوع . ولكن المبدآن يعملان سوياً للحفاظ على توازن سكان جنس بعينه .

ويبدو أننا في الحقيقة لا نفهم ولا نقدر ترابط هذين المبدآن وغالباً لا ندرك أننا قد نكون أحدثنا تغييراً جوهرياً في هذا التوازن

المبدأ الثالث الهام للسلوك الأيكولوجي أن جميع النظم البيئية تعيد استخدام الفاقد باستمرار ، فالمواد تستخدم ثم ترمى لتلتقطها نظم أخرى تستخدمها الخ ... في دوائر لا تنتهي ، وإذا جعلنا إعادة الاستخدام جزءاً جوهرياً من سلوك الإنسان فسيكون لذلك عواقب عميقة الأثر ، وعلينا أن نتعلم كيف نستخدم المواد بطريقة جديدة لانحرم أجيال المستقبل من استخدامها وأن نسمح في الوقت نفسه للأجيال الحالية بإمكانية معقولة للتصرف فيها . إنها بحاجة إلى تعزيز تدفق المواد بدلاً من إغراقها وتدميرها . وبعطينا ويلارد مثلاً شيقاً يظهر لنا كيف إن هذا المبدأ قادر على تغيير فاعلية أنشطة التعدين : نحن نستخرج المترسب من التترات والفوسفات والذي استغرق تكوينه الآلاف من السنين ثم نوزعه على الأراضي الزراعية ، ونزيد من تدفق الفضلات من التروجين والفوسفات إلى الأنهار ونجني المحاصيل ونوزعها على من يريد استخدامها كطعام آدمي الخ ... أما نفاياتها في الكثير من البلدان الغربية فتلقى في البحيرات والأنهار وأخيراً إلى المحيطات وهكذا فإنها قد تستبعد من منافع النظم البيئية لآلاف السنين حيث إن أغلبها لن يعاد استخدامه حتى يتكون مستودعات التترات والفوسفات في قيعان المحيطات تعمل في النهاية على إعادة بناء القارات بعد ملايين السنين من الآن . يمكننا إذن أن

بفعل قد يبدو بريها . وعلى سبيل المثال فإن الخراف التي ترعى الكلاً في الولايات المتحدة تتوفر لها الحماية بتسميم أو قتل الذئب البرية بالغاز . وقد لا يتضح لأول وهلة أثر هذا على تدهور محاصيل الحبوب . ولكن نقص تعداد الذئب البرية قد أدى إلى زيادة تعداد الطيور والقوارض مما أثر بدوره على محاصيل الحبوب ومن هنا يتبين أن الأفعال المنعزلة والتي تتجاهل مبادئ العوامل المقيدة والطبيعية المثمرة للتكاثر البيولوجي قد يكون لها عواقب وخيمة . كيف إذن يمكن أن نشكل سلوكاً إنسانياً في ضوء هذين المبدأين ؟ فهذا أمر يحتاج إلى بحث سريع . ولكن من الواضح أن هذين المبدأين أعتمق الأثر على أعرافنا وسلوكنا .

إن لكل الأنظمة البيئية قدرة محددة للإبقاء على قدر محدد من الحياة . وهذه القدرة غالباً ما يشار إليها بـ « الطاقة الناقلة » . وللطاقة الحاملة - المبدأ الأيكولوجي السادس - نظائرها في النظم الهندسية والسلوك التنظيمي . ولكن لها مع ذلك جانب أكثر تقدماً في الأيكولوجيا . ومن الصعب تحديد الطاقة الناقلة نظراً للتنوع الهائل للأجسام الحية وقدرتها الهائلة على التكاثر والتعقيد والمرونة . وغالباً ما تظهر في المقدمة الطاقة الناقلة عندما يكون قد تم تجاوز النقط الفعلية بكثير في الوقت والأعداد والتوازن . ولكن حيثئذ يكون قد

تولد أثر غامض يؤدي إلى سلسلة من التفاعلات ينجم عنها عواقب وخيمة للنظام البيئي . وفي الطاقة الناقلة نجد دروساً أخلاقية للفكر والفعل الإنساني التي أغفلناها لفترة طويلة من الزمن . ومع ذلك فإننا كنا على وعي بها طوال عقود مضت . وأهمية الطاقة الناقلة تمتد لتشمل أنشطتنا الحضرية والزيفية والزراعية على السواء . بل إنها تمتد أيضاً إلى الأرض ككل : ولقد قال جيمس لفلوك وآخرون : إن الأرض تسلك وكأنها كائن واحد بل وكأنها كائن حي . وباعتبار الأرض جسم حي فإن لها طاقة حاملة محددة واضحة . فالحيط الحيوي يتألف من وحدة كاملة لنظم حية للاضططلاع بوظائف معينة ضرورية خاصة بالتحكم والبقاء . فالمادة الحية والهواء والمحيطات وسطح الأرض هي أجزاء من نظام عملاق قادر على التحكم في الحرارة وفي تكوين الهواء والبحر والفيل في التربة من أجل الوصول إلى الوضع الأمثل لبقاء الحيط الحيوي . كل هذا يعني أن الأرض - أو (جايا) كما يطلق عليها في هذه الفرضية - هي نظام محدود أو متناه تحكمه طاقته حاملة لا يمكن تجاوزها دون التسبب في اختلالات خطيرة .

أما الأجهزة الفرعية للجايا (الأرض) ، بما فيها الإنسان الذي يمثل الجهاز العصبي المركزي ، فعليها أن تلعب دوراً تعزيزياً في إطار هذه الطاقة الحاملة .

السطح حينما ندرك قيمة الزمن في تطور نظام بيئي ، والتربة والماء والموارد الطبيعية مثل البترول قد استغرقت ملايين من السنين لكي تتكون والغابات التي تتكون من الأمطار تستغرق عشرات الآلاف من السنين لكي تصل إلى مرحلة النضج والأخلاق المنبثقة من هذا المبدأ تقودنا إلى عدم جواز تدمير الأنظمة الطبيعية عن طريق القضاء على الغابات أو التعدين أو التلوث أو أية أنشطة بشرية أخرى . كما أنها تقودنا إلى ضرورة بذل الوقت الكافي والمال من أجل إحياء النظم البيئية القابلة للحياة .

إن كل المبادئ سالفة الذكر إنما تحدد وتملي علينا اختيار أنشطتنا كما تحد من خياراتنا للارتفاع الأمثل للبشر والنظم الحية في المستقبل البعيد . ويرى أنصار الأخلاقيات الأيكولوجية أن السلوك الإنساني المبني على هذه المبادئ يميز بين الحاجات الإنسانية التي ينبغي تلبيتها بالنسبة لكل سكان الكرة الأرضية وبين الرغبات الإنسانية التي نحتاج إلى كبح جماح معظمها . وإلى جانب فهو يفرق بين ما يمكن أن يفعله الإنسان للبيئة وبين ما ينبغي أن يفعله . والأخلاقيات الأيكولوجية - كما يرى أنصارها - تدفعنا إلى التخلص من الفكر التكنوقراطي في القرن التاسع عشر والتخلي عن فكرة أن الوجود البشري هو بالضرورة حرب ضد

إن المساحات الحضرية ، والأراضي الرعوية والغابات والمنتزهات والأماكن المفتوحة لديها جميعاً حد أقصى لما يمكن أن تقدمه من خدمات ومصادر مطلوبة ومن الحفاظ على التوازنات الدقيقة للجايا (الأرض) وتعزيز الحياة عليها . إن أفكارنا وأفعالنا وكذلك تخطيطنا وبناءنا واستخدامنا للموارد والمواد ينبغي أن يُعْمَل من منطلق هذه الرؤية .

والمبدأ السابع والأخير لعلم الأخلاق الأيكولوجي يتعلق بنمو وتطور النظم البيئية واستقرارها . فتلك النظم قد نشأت عبر فترة طويلة من الزمان بدءاً من النظم البسيطة ثم قُدِّمَتْ إلى نظم أكثر تعقيداً وترابطاً وتوازناً واستقراراً . وفي أثناء هذا التطور ظهرت عمليات طبيعية لتضمن دوام النظام ولتحميه من التمزق الذي قد يصيبه من جراء بعض الحوادث مثل الحريق أو الانهيارات الأرضية أو الغزوات الحشرية . إن هذه العمليات الطبيعية بطيئة ولكنها مع ذلك تكفل صمود النظام بالرغم من مختلف الاضطرابات التي قد يتعرض لها . ولكن إذا ظهرت عمليات في النظام البيئي تتعارض مع هذه العمليات الطبيعية فقد يكون للأولى أثر مسمم . ومقاييس السلوك الإنساني المنبثقة عن مبدأ تطور النظام واستقراره قد لا تبدو واضحة للوهلة الأولى ، ولكن الجانب الخلقى يظهر على

الطبيعة . وذلك أثناء قيام الإنسان بتلبية حاجاته والعمل على ضمان بقاء كل النظم الحية

وإذا أخذنا أخلاقيات السلوك الأيكولوجي بالتفصيل نرى أنها تشكل فلسفة جديدة هي فلسفة البيئة إن فكرة هذه الفلسفة تقدم لنا نموذجاً جديداً لفهم الواقع ونموذجاً جديداً لتفكيرنا ومعاييرنا وسلوكنا . وإذا استطاع هذا الخضم الهائل من المجتمعات البشرية التي تسكن الأرض أن يحقق إجماعاً الأخلاقيات الأيكولوجية ، فسيكون هذا ضماناً لبقاء البيئة وقدرتها على دعم الحياة فيها .

ما هو إذن موقف المسلمين من هذه المبادئ ؟

إن هذه المبادئ في إطار التراث الإسلامي الثقافي والتقاليد الإسلامية تحظى باحترام وإجلال كاملين . لكن نظام الإسلام الأخلاقي ليس مبنياً فقط على المعايير البيئية . فالإسلام معنى بالإنسان بشكله المتكامل ، ومن هذا المنطلق فهو يعبر عن حالات الوجود الخاصة بالبشر عن طريق تقديم ذخيرة مميزة من القيم : قيم أخروية وقيم ذرائعية وقيم أخلاقية وقيم جمالية ، وكل هذه القيم تعكس وتلخص الجوانب المتعددة للوجود الإنساني . وبعض هذه القيم مصنفة في الشريعة والبعض الآخر - وارد في ذخيرة غنية من المبادئ

يتضمنها القرآن . إن الشريعة والمفاهيم القرآنية - إذا ما فهمتا من منطلق بيئي - تمدنا بالإجابة الأخلاقية والبرهانية لأزمنا البيئية .

ويرجع غياب تلك القيم في جوانبها البيئية في العالم الإسلامي - حيث الموقف البيئي بنفس الخطورة التي عليها الغرب - إلى حقيقة بسيطة للغاية مؤداها أنه لا يوجد في أي من المجتمعات الإسلامية التزام بالشريعة في كليتها أو أن طريقة الحياة الإسلامية تشكل أساساً للنشاط الإنساني في أي من تلك المجتمعات . وعلاوة على ذلك فإن المفاهيم والمبادئ الأخلاقية الإسلامية قد انفصلت عن شكل الحياة الدينية البراهمية منذ أربعمائة عام أي منذ انهيار الحضارة الإسلامية واستعمار الغرب لها . ويرجع التدهور البيئي في العالم الإسلامي وكذلك الطريقة الاستغلالية في الحياة فيه إلى أن مناهج السلوك والتطور والتفكير يغلب عليها الطابع الغربي . فالمجتمعات الإسلامية ذاتها في حاجة إلى إدراك المبادئ الأيكولوجية في الإسلام كما إنها في حاجة إلى إيجاد الطرق العملية لتبني تلك المبادئ وتحقيقها .

ما هي الأخلاقيات البيئية في الإسلام ؟ ؟

إن أية مناقشة حول الأخلاقيات في الإسلام لا بد وأن تبدأ بشرح مفهوم التوحيد لأنه حجر الأساس في الإسلام . إن التوحيد

والأخلاق والسياسة والسلوك الاجتماعي
والمعرفة والعلم كما يصبح محورا لفضول
المسلم فيما يتعلق بالطبيعة .

وينشئ من مفهوم التوحيد مبدأ الخلافة
والأمانة . فالتعليل العقلي للأخلاق البيئية
الإسلامية يعتمد على المفهوم القرآني
للخليفة : وصاية أو وكالة الإنسان .
فالكون هو أمانة الله للإنسان ، والإنسان
هو الوصي عليها أو المسؤول عن رعاية كل
خلق الله . ويستطيع الإنسان أن يستخدم
الأمانة لمنفعته ولكنه لا يملك حقاً مطلقاً في
أى شيء ، فالأمانة ينبغي أن تحفظ لكي ترد
لصاحبها . والإنسان هو الذي يُحاسب عن
سوء استخدامه لهذه الأمانة . ويكون
عرضة لدفع الثمن في الحياة الدنيا وفي
الآخرة .

ويقول « برفاز منظور » : إن هذا الإنكار
لسيادة الإنسان المطلقة يتساوى مع منحه
مسئولية أخلاقية . وكأى نوع من
المسئولية في التحليل النهائي لا يكون
إلا شخصياً ، فإن النتيجة الطبيعية لقبول
الإنسان الأمانة هو أن يولد الإنسان حراً
وبرئاً . وهكذا فإن الإنسان في العقيدة
الإسلامية ، مخلوق لا تلطخه أية عيوب
وجودية ، فهو لا يحمل أية وصمة لأية
خطيئة تجعله ضحية لأبناء جنسه .
وفكرة الإنسانية الساقطة .. بالنسبة
للمسلم - لا تتسق مع مفهوم العدالة الإلهية

يمثل وحدانية الله والإقرار بوجود خالق
واحد أحد متعال للكون وما فيه . والإنسان
مسئول أمامه في النهاية عن كل ما يفعل .
والتوحيد - كقاعدة أخلاقية - يقول
بأن الله هو المصدر الأوحى للقيم وعدم
الإيمان بهذا يؤدي إلى الشرك - إنكار
التوحيد - الذى يعتبر الخطيئة الكبرى في
الإسلام . على ذلك فإن التوحيد هو
مصدر الفكر والفعل الإنسانى . فهو يتخلل
كل جانب من جوانب سعينا . وفى هذا
الصدد يقول على شريعتى إن الإنسان -
فى رأى العالمى للتوحيد - لا يخاف إلا قوة
واحدة ولا يسأل إلا أمام قوة واحدة ، فهو
يولى وجهه نحو قبلة واحدة ويوجه مخاوفه
وآماله نحو مصدر واحد : والنتيجة الطبيعية
لذلك هو أن ماعدا ذلك يعتبر زائفاً وأنه
لا طائل من وراء أية نزعات مختلفة أخرى ،
وأن مخاوف الإنسان وآماله ورغباته فى ظل
آخر غير ظل مفهوم التوحيد تعتبر عبثاً فإن
مفهوم التوحيد يضيف على الإنسان
استقلالية وكرامة . فالخضوع لله
وحده - وهو المعيار المطلق لكل البشر -
يدفع الإنسان إلى الثورة على كل القوى
الموجودة وعلى قيود الخوف والجشع التى
تذله .

ومن هذا المنطلق يتغلغل مفهوم
التوحيد فى كل جوانب السلوك والفكر
الإنسانى فيصبح المبدأ الهادى فى الدين

أو الكرامة الإنسانية .

وفي هذا الإطار تصبح الطبيعة أساساً لاختبار الإنسان فهو مكلف بأن يقرأ سماتها التي تعكس موقعه من الخلق كما تعكس عظمة الله وجلاله . وعلى هذا السياق خلقت الطبيعة بنظام ومهلة المعرفة . ولو كانت الطبيعة مستعصية على الفهم والتحكم فيها ويشوبها الخطأ لأصبحت الأخلاقيات ضرباً من المستحيل ولشعر الإنسان بالذل أمام أبسط نزوة لها . إن الطبيعة في صورة كذلك تخفى ظواهر الله عز وجل وبذلك يظل الإنسان غارقاً في دهاجير الظلام . ومن ذلك يتضح أن نظام الطبيعة وخضوعها للبحث العقلاني تمثل شرطاً أساسياً للأخلاقيات : إن المفهوم الذي ينظم قراءة « آيات » الطبيعة هو العلم . ففي الإسلام لا يمكن فصل المعرفة ، عن الاهتمامات الأخلاقية . والغرض من السعى وراء المعرفة هو تمجيد الله ومن أجل أن يقوم الإنسان « بمسئولية تجاه الأمانة التي عهدت إليه » ويتبين من ذلك أن طلب تلك المعرفة التي تعطي الإنسان مفاهيم زائفة عن السيادة المطلقة ، أو ذلك الذي يخون أمانة الله - ألا وهي البيئة الأرضية - إن ذلك النوع من المعرفة غير مسموح به في الإسلام . إن مفهوم التوحيد والخلافة والعلم ، كلها مفاهيم مترابطة وتشكل اهتمامات واتجاه البحث العقلاني . إن فلسفة

المعرفة الإسلامية إذن هي بلا تحفظ وبلا مساومة معرفة دينية ، وفي هذا السياق فإن المعرفة المجزئة أو تلك المتدنية تعتبر متناقضة مع شروط المعرفة ذاتها .

والبيئة الإسلامية يحكمها مفهومان الحلال والحرام وبالبحث المدقق نجد أن الحرام يتضمن كل ما من شأنه أن يدمر الإنسان وكل ما من شأنه أن يدمر بيئته المباشرة والبيئة بشكل عام . وينبغي أن نفهم كلمة (تدمير) بمعناها المادي العقل والروحي . فكل ما هو نافع للفرد ومجتمعه وبيئته حلال وهكذا فإن الفعل الحلال يجلب النفع العام . ولذلك فإن البيئة تلعب دوراً مهماً في النظام الإسلامي للأشياء ، فالفعل الذي قد ينفع الفرد قد يسبب في الوقت نفسه آثاراً ضارة للمجتمع أو البيئة . إن الحفاظ على البيئة بكل ثرائها العريض واجب حتمي . وإذا ما جمعنا بين مفاهيم التوحيد والخلافة والأمانة والحلال والحرام وبين كلمات مثل العدل والاعتدال والتوازن والاتساق وبين مفهوم الاستحسان (اختيار الأفضل) ومفهوم الاستصلاح (الصالح العام) . لوجدنا لدينا إطاراً مركباً لما يمكن أن نبغيه من أخلاق بيئية . إن الأخلاق المجتمعية المسلمة - بل إن أساس المجتمع نفسه - هي السعى وراء التوازن ، ومن هنا تحقيق السعادة مع الله والطبيعة

التأكيد هراء لا يتسم بأى وقار أو احترام .
والافتراض بأن الإسلام - مثل
المسيحية - يدعو إلى أخلاقيات قوامها
الهيمنة البيعية افتراض إما يتسم بالجهل أو
يتسم بقمة العجرفة .

وهذا الإطار المفاهيمي هو مجرد قمة
جبل ثلج متحرك أما اهتمامات الأيكولوجية
فتأخذ شكلها العملي في الشريعة هيكلًا
كاملاً من التشريعات البيعية والتقاليد الثقافية
الغربية . والنتيجة النهائية لقبول الإنسان
تلك الوصاية هي خضوع سلوكه
لحساب الإلهي . لكى يكون المرء مسلماً
ينبغي أن يقبل أوامر الشريعة ، فالشريعة
إذن هي نتيجة لقبول مبدأ التوحيد كما أنها
في الوقت نفسه سبيل إليه : « إنها مظهر
من مظاهر الإرادة الإلهية ، وهي في الوقت
نفسه مظهر من مظاهر التصميم البشرى
على أن يكون الإنسان ممثلاً لهذه الإرادة » .

« لكن الشريعة هي أيضاً منهجية لحل
المشكلات . ويقول (بارفيز منظور) : إنه
بتطبيق الشريعة يكون الحكم على
الاحتمالات الدنيوية بالاحتمالات الأبدية
وتتحول الخيارات الأخلاقية إلى حرية
اختيار لفعل محدد ويتحول الوجدان
الأخلاقي ليتخذ شكلاً موضوعياً ألا وهو
القانون . إن علاج المشكلات ؛ هو المنهج
الأول دون منازع في الإسلام . فأى فكر
إسلامي نظري - كالبحث في الأخلاقيات

والتاريخ . وهي تتطلب إستسلام النفس إلى
إرادة الله وقبول التفويض بالوصاية والجهاد
من أجل تكوين مجتمع معتدل (أمة
وسط) كما يقول برفاز منظور . ويؤكد
الضمير الإسلامى أن بلوغ الأهداف التى
تتمثل فى العدل والصالح العام والتوازن
البيعى والاتساق مع الطبيعة لا تتأتى إلا إذا
مشينا فى طريق الاعتدال .

ونسيج هذا الإطار
المفاهيمي - التوحيد والخلافة والأمانة
والحلال والحرام والعدل والاعتدال
والاستحسان والاستصلاح - يشكل
نموذج النظرية الإسلامية عن البيعة . فإذا
كان هذا الإطار معمول به بحق فى الأمة
الإسلامية . لأحدث ثورة فى سلوك وفكر
المسلمين وذلك لأن احترام الطبيعة جزء
لا يتجزأ من هذه المفاهيم كما فيها إدراك
للترايط الداخلى لكل جوانب الحياة
واعتراف بوحدة الخلق وتأكيد أخوة
الكائنات كما أن هذه المفاهيم تؤكد أن
الشئون الأخلاقية وكذلك كل الأنظمة
الحية ينبغي أن تكون أساساً لى بحث
عقلانى . إن تناول هذه المفاهيم من منظر
أيكولوجى هو ما جعل (بارفيز منظور)
يرفض تأكيد (لين وايت) بأن الإسلام ،
مثله مثل الماركسية هو هرطقة
مسيحية - يهودية وبالتالي فهو مستول
أيضاً عن الخط من قدر الطبيعة الناجم عن
مفهوم التوحيد ويعتبر (بارفيز) هذا

البيئية مثلاً — لا بد له من أن يمر من خلال الإطار الموضوعي للشرعية حتى يتسنى لهذا أن يكون فعالاً ، وجزءاً من التاريخ الإسلامي ، وهكذا فإن الشرعية تتيح لنا الأعراف الأخلاقية وكذلك البنية القانونية التي من خلالها تستطيع الدولة (الدول) الإسلامية اتخاذ القرارات الفعلية المتعلقة بالقضايا التكنولوجية . ولا يمكن الاستغناء عن الشرعية في صنع القرار في أي سياق إسلامي بل إن واقعيتها الأخلاقية تعطينا نماذج رائعة للنقاش النظري للفلسفة التكنولوجية الإسلامية .

إن الشرعية إذن هي نظام اهتمامه المركزي هو الفضيلة ، فهي قائمة لتحقيق القيم الكامنة في المفاهيم الإسلامية الرئيسية مثل التوحيد والخلافة والاستصلاح والحلال والحرام . والهدف النهائي لهذا النظام هو تحقيق الخير العام لكل المخلوقات الحية سواء كان هذا الخير متعلقاً بحاضرنا (الحياة الدنيا) أو بمستقبلنا (الآخرة) . ولا يمكن المبالغة في أهمية البعد المستقبلي النهائي للشرعية ذلك لأن العديد من المنافع المباشرة قد تكون في النهاية غير أخلاقية . والهدف المتعلق بالصالح العام يعتبر خاصية مميزة للشرعية ومدلولاً هاماً مفهوم التوحيد ، فالإنسان يستطيع أن يخدم خالق الكون فقط عن طريق السعي من أجل الخير العام لكل الكائنات .

ولنأخذ أحكام الشريعة المتعلقة بالأرض مثلاً على ذلك . إذا كانت الأرض هبة من الله فكيف يحق للمسلم استخدام هذه الهبة ؟ وفيما يسمح الإسلام بملكية الأرض إلا أن حق الملكية هذا مقصور على الأرض التي يمكن زراعتها بالعمل والمهارات الإنسانية . وهناك أربعة فروع لهذه الأمانة التي وهبها الله للإنسان وهي :

- ١ - أن الملكية تعني فقط حق الاستخدام وأن هذه الملكية قابلة للتحويل .
- ٢ - للمالك حق « الملكية الخاصة » طالما إنه يستخدم الأرض .
- ٣ - إذا توقف المالك عن استخدام هذه الهبة فإنه يُبحث - وفي بعض الحالات يُحمل على التخلّي عن ممتلكاته غير المستخدمة .
- ٤ - لا يسمح للمالك في أي حال من الأحوال أن يتقاضى إيجاراً على هبة من الله آلت إليه من شخص آخر دون مقابل والذي له في الواقع حق في استغلالها .

ولقد وضع الكاتبون المسلمون عبر القرون هذه القيود على استخدام الأرض والتي تفرضها عدد من المبادئ . ومن أهم المبادئ الأساسية للشرعية ما جاء في حديث الرسول ﷺ ، إذا قال لأضرار ولا ضرار . ويقول « عثمان لويلين » إنه على هذا المبدأ « فقد صاغ كل من مالك بن أنس وأبي حنيفة مبادئ أخرى مؤداها أن

ممارسة أى حق تكون جائزة فقط إذا كانت من أجل تحقيق الهدف الذى خلق من أجله هذا الحق ، وهو أن ممارسة أى حق تكون غير شرعية إذا ما أسفرت عن ضرر بالغ أو إذا ما استخدمت لإحداث ضرر - بدلا من إحداث نفع - للآخرين .

ولقد قيد مالك بن أنس ملاك الأراضى من استخدام ممتلكاتهم التى تسفر عن ضرر للآخرين دون تحقيق النفع لأنفسهم كما فرض حدودا فى أمور تتعلق بعلاقات الجوار وضع النوافذ وتقسيم الحيازة فى الملكية العامة وكذلك ملكية الأراضى غير المستزرعة . وفرض قيودا عند الاقتضاء لمنع حدوث الضرر البالغ . كما وضع أبو يوسف قيوداً على حقوق الأفراد والسلطات فى زراعة الأرض البكر حيث تسفر ممارسة هذا الحق عن ضرر بالغ . ولقد علل المشرعون الخنابلة كذلك أن مادام الله هو المالك الحقيقى لكل الممتلكات . فلا ينبغى أن يساء استخدام حقوق الإنسان الخاصة بالملكية المفيدة . وهذه المبادئ التى تحرم إيقاع الضرر وسوء استخدام الحقوق ، تشكل الأساس لجزء كبير من مورد الشريعة الإسلامية . أما الموارد الثمينة الأخرى كالمرعى والغابات والكائنات البرية وبعض المعادن فالشريعة الإسلامية تمنع حيازتها فى حالتها الطبيعية كما تمنع

احتكارها . فهى تعامل بشكل عام من أجل الصالح العام ولكل إنسان حرية الوصول إليها ويقول (ليوبلين) إن المزرعة القائمة بجوار جدول لا يجوز احتكار مياهه فالزراع عليه - بعد احتجاز كمية المياه اللازمة لمحاصيله - أن يطلق الباقي للمزارع الموجودة عبر النهر فلا بد أن يسمح للمزارع القديمة برى أراضها قبل تلك الجديدة . وهذا التصور يحضى استثمار المزارعين السابقين من العمل والثروة فى استصلاح أراضهم من الضرر المستقبل ، فهو يسمح لعدد محدد من المزارع على مجرى مائى أن تزدهر بدلا من أن يشجع قيام عدد يفوق طاقة هذا المجرى بما قد يسفر عنه فى هذه الحالة ضرر يقع على الكل وفشل عام فى عملية الاستصلاح . وطبقا للفقهاء أمثال مالك وابن قدامة فإن نفس هذه المبادئ تطبق على استخراج المياه الجوفية ، فليس لإنسان الحق فى أن يؤثر على من جاره تأثيرا سيئاً عن طريق خفض النطاق المائى أو تلويث الطبقة الصخرية المائية .

ولقد أكد الرسول - ﷺ - على أهمية استصلاح الأرض فى العديد من أحاديثه فعلى سبيل المثال عن جابر رضى الله عنه قال ، قال ﷺ : ما من مسلم يغرس غرسا ، إلا وكان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبع

منه فهو له صدقة ، وما أكلت الطير فهو له صدقة ، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة ^(١) .

كما منع الرسول - عليه الصلاة والسلام - أتباعه من إيذاء الحيوانات كما طلب منهم أن يكفلوا حقوقها . ومن الخصائص المميزة للشرعة الإسلامية أن للحيوانات فيها حقوقا قانونية يجب على الدولة أن تعمل على فرضها . ويقول (عثمان ليوبلين) إن القانون الإسلامي يشتمل على آليات لتعويض تام عن الأضرار التي قد تعال منها الكائنات غير البشرية . ومنها التمثيل في المحكمة ، وتقييم الأضرار والحكم بإعانة أو تعويض عنها . ولقد صاغ الفقيه المسلم عز الدين ابن عبد السلام - والذي ذاع صيته في القرن الثالث عشر ، هذا التصريح حول حقوق الحيوان : « حقوق الماشية والحيوان على الإنسان هي أن يوفر لها ما تحتاج إليه حتى إذا ولو بلغت الكبر أو أصابها المرض بحيث يجعلها غير ذات نفع . وألا يكلفها مالا طاقة لها به ولا يضعها مع مامن شأنه أن يسبب لها ضررا سواء كائن من جنسها أو من جنس آخر وسواء كان الضرر عن طريق كسر عظامها أو جرحها أو بطحها أو جدمها وعندما يذبحها يفعل ذلك برفق ولا يسلمج جلدتها أو يكسر عظامها حتى تبرد أجسامها تماما وتنفق وألا يذبح صفارها

أمام أعينها بل يفعل ذلك بمعزل عنها وأن يوفر لها أماكن مريحة للنوم والشرب وأن يجمع الذكور بالإناث في فصول التزاوج والأينبذ ما يستخدمه منها في اللهو والأبطلق عليها (بقصد القتل) ما من شأنه أن يكسر عظامها أو يسبب لها تلفا يحرم أكل لحمها ^(٨) .

وللكائنات البرية والموارد الطبيعية حقوق أيضا في الإسلام ، فإن الرسول - ﷺ - قد أنشأ مناطق حرام على حدود المجارى المائية وحول المرافق والقرى . وتقيد الشريعة التنمية في هذه المناطق الحرام حتى تضمن حماية الموارد الثمينة التي بها و من كم تقام هذه المناطق حول الآبار وذلك لحماية البئر أو الطبقة الصخرية المائية من التلف ولتوفير المكان لعمل البئر وصيانتها وحماية مياهه من التلوث ولتوفير أماكن هجوع للماشية ، وكذلك أماكن لتسهيل عملية الري ، كما تقام هذه المناطق الحرام حول القناة وبحرى الماء الطبيعي من أجل حمايتها من التلوث وحول القرى والمدن لضمان توفير حاجة هذه القرى والمدن من الطاقة - مثل العلف وحطب الوقود ، و لتوفير البيعة المناسبة للنبات والكائنات البرية . والحياة البرية والغابات تندرج تحت ما يسمى بالحرام أو الحمى في الشريعة الإسلامية . والحرام والحمى تحمي حقوق الكائنات البرية

- ٤ - حمى مقصورة على أجناس وأعداد محددة من الماشية .
- ٥ - حمى لتربية النحل يمنع فيها الرعى أثناء الأزهار .
- ٦ - حمى تقام من أجل صالح قرية أو قبيلة معينة .

إن هذه الأوامر الخاصة بكيفية استخدام الأرض وبمحماية المياه من التلوث والحفاظ على الكائنات البرية والغابات هي ضمن بعض المبادئ الأيكولوجية القليلة المقننة في الشريعة الإسلامية . وهي تقيم الدليل على الوعي البيئي في النظرة الإسلامية الشاملة التي لا تقدم فقط أخلاقيات مبنية على اهتمامات أيكولوجية ، ولكنها تقدم أيضا مجموعة من التشريعات تعطى شكلا عمليا للمسائل الأخلاقية . والأكثر من ذلك ، فإن الهيكل التشريعي للشريعة يمكن أن يمتد ليشمل مشاكل جديدة ، كما يمكن استخدام الإطار المفاهيمي للمبادئ القرآنية الأساسية لوضع نظريات ونماذج خاصة بالبيئة الإسلامية .

إن هذا بالضبط هو ما فعله (جالزر حيدر) في صياغته المفاهيمية للمدينة الإسلامية . ومبادئ التخطيط للبيئة الإسلامية . « ماهر الإسلامى » في الهندسة المعمارية الإسلامية والبيئة الإسلامية ؟ ويدور جدل ساخن حول هذه القضية في الدوائر الفكرية الإسلامية بسبب

والغابات . فلقد أقام الرسول - ﷺ - منطقة حرام حول المدينة لحماية الحياة النبوية البرية ولقد أعلن - ﷺ - أن الأراضي الخاصة الموقوفة على استخدام الإنسان فقط هي حرام . ومن ثم فإن الأراضي (الموقوفة) في الإسلام هي ملكية عامة تديرها الدولة . وسيرا على نهج الرسول - ﷺ - قام العديد من الخلفاء بإقامة مناطق حرام أو الحمى . فلقد أقام الخليفة عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - على سبيل المثال حمى الشرف وحمى الرضفة ثم قام الخليفة عثمان بن عفان - رضى الله عنه - بتوسيع (الحمى) الثاني حتى قيل إنه كان يشتمل على أربعة آلاف حيوان كل عام . وهناك العديد من الحمى التي أقيمت غرب شبه الجزيرة العربية والتي تم حجزها بشكل يعكس قدرة كبيرة منذ بداية الإسلام حتى أن منظمة الأغذية والزراعة تعتبر هذه الأراضي مثالا رائعا على أفضل نظام للرعى عرف في العالم .

وهناك خمسة أنواع من الحمى في شبه

الجزيرة العربية اليوم وهي : -

- ١ - حمى يمنع فيها الرعى .
- ٢ - حمى لأشجار الغابات يمنع فيها قطع الأخشاب أو بقيد .
- ٣ - حمى يقصر الرعى فيها على فصول معينة .

تلك الكيانات البشعة التي أقيمت باسم الإسلام والبيئات التي تؤدي إلى الإحساس بالاغتراب عن الروح الإسلامية . على أنه عند تعريف الطبيعة الإسلامية للعمارة الإسلامية فإنه يتم إيلاء عناية كبيرة إلى الشكل والبنية . فالمسجد مسجد لأن له مأذنة وقبة وبه من الداخل زخارف خطية وفسيفسائية رائعة . والأشكال الهندسية في العمارة الإسلامية - على سبيل المثال - غاية في حـد ذاتها كالقناطر (الأقواس) التي تلام نظم بعضها كنظام المربعات وهـ النسبة الذهبية ، والنظم الهندسية المبنية على الدائرة الخ ... ولقد بنيت المطارات والجامعات وأراضى المدن على هذه القواعد الهندسية وليس فيها - كما يؤكد من يستخدمونها ، ما يمكن أن يطلق عليه وصف إسلامي . إن هذا الاهتمام المجنون بالأشكال والكيانات في العمارة الإسلامية يعتبر مغالطة كبرى والذي يذيع مثل هذا المفهوم هم المعمارون والمصممون والاستشاريون الغربيون ، هذا إلى جانب الدارسين الذين يسيطرون على تفكيرهم ذلك المنطق الذي يهتم بالخطوط والأشكال الخارجية ، وحقيقة إن البعض من هؤلاء قد قام ببناء مساجد و (جامعات إسلامية) وأصدر أحكاماً خاصة بالعمارة الإسلامية الأمر الذي يضيف الإهانة إلى الضرر .

إن السمة الإسلامية في العمارة

الإسلامية والبيئة الإسلامية هي المناخ الذي تخلقه ... وهو مناخ يرفع إلى ذكر الله ويشيع السلوك الذي تمليه الشريعة ويحشر القيم الكامنة في نسيج المفاهيم القرآنية الأساسية . إن مثل هذا المناخ هو كيان حي فعال يستشعر قوته وبحسها كل من يقترب من نطاقها . وهذا المناخ لا تخلقه الأشكال الخارجية وإن كانت على جانب من الأهمية .. ولكنه يخلق بنظام كامل شامل يفضى إلى البيئة : أى من مبادئ التصميم ومنهجية العمارة والمواد المستخدمة في البناء وكذلك شكل وبنية المباني وعلاقتها بالبيئة الطبيعية والمواقف والدوافع والرؤية العالمية للشعب المنضوى تحت النظام ولهذا فإن البيئة الإسلامية لا يمكن أن تصبح واقعا معاصرا إذا ما اعتمدنا على مبادئ ومنهجيات وتكنولوجيات البناء التي خلقت الحداثات الحضرية في الغرب والتي نرى صداها في المدن الإسلامية . وهذا النظام كما تؤكد « اليسون رافتر » في كتابها « إعادة بناء المدن » ^(١) وهو نظام في حاجة إلى إعادة تصور وخلق المبادئ والمنهجيات والتكنولوجيات الخاصة بالبناء والتي تجمع لتنتج مناخا يكون مميزا فوراً وبدرك غريزيا بأنه إسلامي .

وصياغة جلزر حيدر للمدينة الإسلامية مبنى على مفاهيم التوحيد والخلافة والخلافة والجهد والعدل والعبادة والعلم والجمال .

والمهارة هي أسلوب عبادة أو طاعة المؤمن لخالق قدرات الإنسان جميعها . فالبيئة الإسلامية هي « إحساس بالنظام الذي يوحى بتجاوب جمالي » . إنها جمال خفي ، محير سام يتخطى حدود حواسنا وأذواقنا وأخيرا فإن المدينة الإسلامية تنشئ بيئة فعالة موجهة من أجل تحقيق هدف والتي تحافظ على صراع إيجابي (الجهاد) من أجل قيم كامنة في نسيج المفاهيم التي تعطيها ميزتها الفريدة .

إن تحديد الخصائص الأساسية لمدينة إسلامية يعتبر الخطوة الأولى نحو بناء نظرية عن البيئة الإسلامية الحضرية تكون قابلة للحياة . وهذه الروابط الأخلاقية لا ترسم فقط مبادئ التصميم والتطوير ولكنها تشرح البدائل المتوفرة - من مواد وتكنولوجيات وطرق البناء والأشكال والكيانات وكذلك حدود النمو - لتحقيق الهدف النهائي . ويرى جلزر أن مبادئ التصميم التي تدمج أهداف البيئة الإسلامية تنبني على ثلاث قيم تشكيلية وهي :

- ١ - الشعور البيئي .
- ٢ - الكمال الشكلي .
- ٣ - الوضوح الرمزي .

ويقتضى الشعور البيئي أن يحترم التصميم الإسلامى البيئة والتبوغرافيا الطبيعية كشكل الأرض ومناطق المياه والغابات والمناخ وأن يستجيب هذا

وعلى مبدأى (التوحيد والخلافة تكون المدينة الإسلامية هي مدينة وصاية ومحاسبة) « فهناك حرية الفرد تكمن فيها مسؤولية تجاه (الأمة) وهناك ثقة في حساب الله » . كل هذا يحدث في بارامترات الشريعة : « فالبيئة الإسلامية ينبغي أن توفر البنية المعززة للشرعية وبالتالي فهي تتكون بها . وينبغي أن يكون هناك توازن دقيق بين حقوق الجماعة في مقابل حقوق الفرد . وألا يكون أحد عدواً لأحد . إن بيئة من هذا القبيل توفر الأمن والحماية عن طريق المسؤولية الاجتماعية والمساءلة المتبادلة أكثر مما تفعل عن طريق الضغوط المفروضة » (١٠) إنها مدينة تعزز موقفا قوامه أن لكل فعل عواقب يمكن أن تكون ضارة أو نافعة وأنها تصنع بيئة قادرة بمؤسساتها وبنيتها على إقرار العدل في جميع جوانب السعى الإنسانى دون فرض تناسق أيكولوجى يعكس جمال الطبيعة وينشر الوعي بالطبيعة (الخلق) باعتبارها آيات لقدرة الله لتزيد من إيمان الإنسان وباعتبارها كتابا للعلم يفهم ويقدر وباعتبارها أمانة كريمة تكمن قيمتها في استخدامها لتعزيز فن الحياة في إطار ورابط القيم والأعراف الإسلامية . إن المدينة الإسلامية تخلق بيئة تقدر البساطة كوسائل لتحقيق وفرة في الغايات ، كما إنها تعزز مواقف حل المشكلات وتقدر المهارات والعمل الشاق والنبرغ ، « حيث الإبداع

التصميم للتبوغرافيا الطبيعية كما تستجيب الكتيبان الرملية للرياح ، حتى لا تحرم النفس البشرية من ممارسة الإحساس بالطبيعة وحتى يضمن التوازن بين ما هو عضوي وما هو جامد . كما ينبغي على الشعور البيئي أن يدرك طبيعة الأدوات والخامات : فتكنولوجيا البناء بعيدة عن القيمة الحرة وتتطلب انضباطاً قيمياً صارماً ، تختار وتنمو وتنتشر التكنولوجيا من خلاله .

أما الكمال المورفولوجي فيتطلب حساسية تجاه الحجم ، والمقاييس والتنوعية والحفاظ على المودة العامة والخاصة وتقدير النطاق الإنساني في النظم الاجتماعية والبيئة المادية . وإلى جانب ذلك يمل الكمال المورفولوجي كالا في الحيز أو المكان حيث يتبع الشكل الحيز كما يختار الحيز اختياراً وظيفياً كما ينبغي أن يعكس الحيز استمرارية صعبة من حيث الهدف والشكل ، فإن البيئة الإسلامية ينبغي - بالرغم من حدودها المادية - أن تعطى إحساساً بالاستمرارية اللامتناهية وأخيراً فإن الكمال المورفولوجي يعني أن العمارة الإسلامية تستطيع أن تحقق كمالها والإحساس المطلق بالوحدة والغاية من خلال البحث عن أنظمة تكون ذات تماثل متبادل ، أنظمة تتعلق بالوظيفة ، بالمعنى ، وبالرمز بالهندسة ، وبالجاذبية ، والطاقة والضوء والماء والحركة ومن خلال تصوير علاقة الأجزاء بالكل ، والكل بالأجزاء على أن

يتضح تميز الأجزاء دون تأثير ذلك على اندماجها في الكل ، في الوقت نفسه .

ويتطلب الوضوح الرمزي احترام التقاليد والثقافة والاستعارات المتعارف عليها وكذلك الرموز التي بدونها لا يستطيع العمارة الإسلامية أن تساعد على التعبير الكامل عن الفردية والشخصية دون تدمير وحدة الأمة كما يتطلب الوضوح الرمزي أيضاً خلق لغة مناسبة للعناصر واستكشاف القواعد التي تكون هذه العناصر التي تحقق بناء يعنى ذا معنى اجتماعي مناسب . ولذلك فالوضوح الرمزي يشكل تحدياً من أجل خلق بيئة حضرية تستطيع أن تستحث خبرات وظواهر تشكل في مجملها تعبيراً إسلامياً للحياة .

وتنفيذ مثل هذه المجموعة المتقدمة من مبادئ التصميم ليس بالأمر الهين فهي تتطلب إنشاء مجموعة متكاملة من منهجيات جديدة وتكنولوجيا بناء إلى جانب إعادة اكتشاف الحرف والتقنيات التقليدية . وبشكل عام فإن الأوامر المتعلقة بالبيئة في الشريعة تحتاج إلى أن تعطى شكلاً حياً وأن تمتد لتشمل المشكلات المعاصرة والمستقبلية .

ولقد أظهرت أعمال « جالزر حيدر » و « عثمان ليوبلين » و « برفاز منصور » أن أكثر الحلول القابلة للتطبيق فيما يتعلق بأزمئتنا الأيكولوجية موجود في

بينوا مدى إمكانية هذه النظرية في إمدادنا
بالحلول البرمجائية لمشكلات اليوم والغد
وهذا التحدي في تصور وخلق منهجيات
وتكنولوجيات وتبنى تشريعات إسلامية
مناسبة لمواجهة الأزمة البيئية المعاصرة يكمن
في المجتمعات الإسلامية ولا بد من مواجهة
مثل هذا التحدي وإلا كان البديل هو كارثة
أيكولوجية تقودنا إليها ببعثنا الطبيعية .

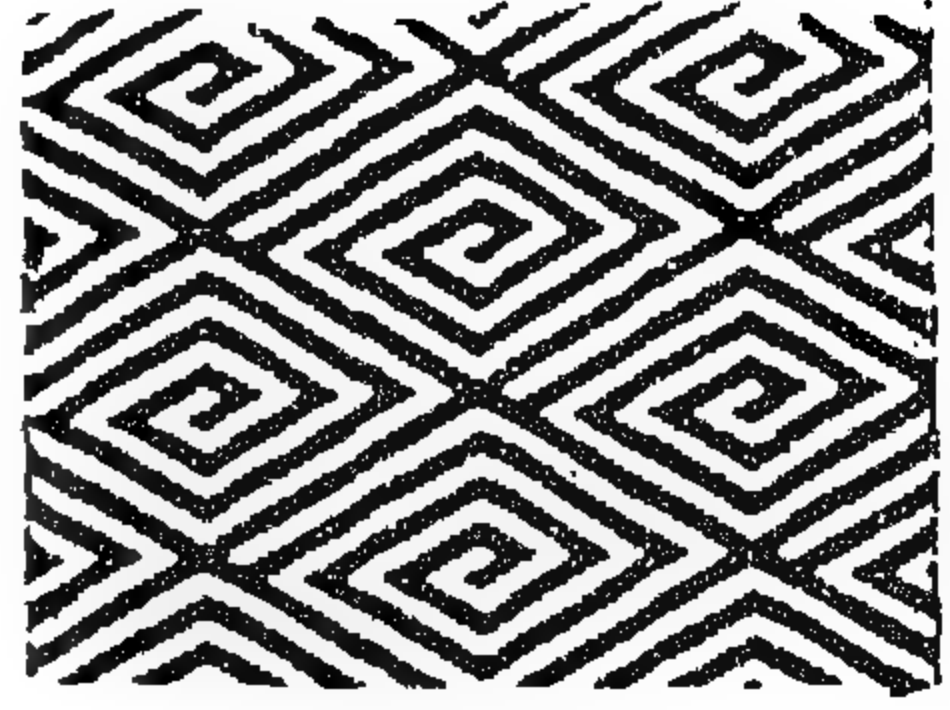
النظرة الشاملة للإسلام . فلقد استطاعوا
بعد أن استوحوا من نسيج المفاهيم
الإسلامية والتراث القانوني الثري للشرعية
وتاريخ العمارة الإسلامية والتصميم
الحضري استطاعوا أن يضعوا الأسس
الرئيسية لنظرية إسلامية شاملة عن البيئة .
وتطوير هذه النظرية يعتبر تحدياً مثيراً أمام
العديد من الدارسين الذين يستطيعون أن

* * *

المراجع

- ١ - لين وايت ، « الجذور التاريخية لأزمة الأيكولوجية » العلوم ١٥٥ / ١٠٢٣ - ١٢٠٧ (١٩٦٧) .
- ٢ - هذه ومقتطفات أخرى من مائتين واربعة وخمسة عشر « أخلاقيات بقاء المحيط الجوى » « نحو أم كارثة إيكولوجية ؟ » ماكجيلين لندن ١٩٨٠ .
- ٣ - لقد ظهرت أول مظاهرات فرضية الجاهل في كتاب « جيمس فلوكر » وسيدلى ايتن « البحث عن الجاهل » نيو ساينتست ٣٠٤ / ٦٥ - ٣٠٦ (١٩٧٥) .
- ٤ - علي شريعتي « عن سوسيولوجية الإسلام » ترجمة حامد الجار - مطبعة ميزان - بركل كالفورنيا (١٩٧٩) ص ٨٧ .
- ٥ - هذه ومقتطفات أخرى من بحث برغاز منصور « البيئة القيم : المنظور الإسلامي » « القيم والبيئة في الإسلام ولي الغرب » مطبعة جامعة مانشستر ١٩٨٤ .
- ٦ - عثمان ب - لوبلين « أهداف القانون الإسلامي والتخطيط الإداري » (١٩٨٠) .
- ٧ - عثمان ب لوبلين « استصلاح الصحراء والقانون الإسلامي » العالم المسلم ١١ - ٩ - ٣٠ (١٩٨٢) .
- ٨ - عثمان لوبلين « استصلاح الصحراء والقانون الإسلامي » .
- ٩ - الهمسون رافتر « إعادة بناء المدن » كروم هلم ، لندن ١٩٨٠ .
- ١٠ - هذه ومقتطفات نالة من بحث جلزرجر هيلر بعنوان « البيئة أو الموطن والقيم في الإسلام : صياغة مفاهيمية مدنية إسلامية » .





صَوَار



السنة النبوية مصدراً للمعرفة

للدكتور محيى عمارة

تعليق : الدكتور راجح الكردي

أولاً :-

أقدم شكرى للأخ الباحث على هذا التأسيس الجيد لهذا البحث . والذي دخل فيه بمدخل موفق لاعتبار السنة مقبولة لتكون مصدراً للمعرفة الانسانية ، ومعتبرة عقلاً مع اعتبارها شرعاً . ذلك أن الله سبحانه وتعالى خاطب العقول ودفعها لتعمل فكرها في عالم الشهادة لتستدل على وجوده والتسليم بمبدأ وجود عالم الغيب ، ومن قوانين عالم الشهادة .

ثم دعا العقول بعد تسليمها - من خلال قوانين عالم الشهادة - بعالم الغيب ، وإمكانية وجوده ، إلى التوجه والتطلع لمعرفة ، ثم مخاطبتها بالنبوة ، وأقسام المعجزة - حسية كانت أو قرآنية - لتكون دليلاً عقلياً على صحة دعوى النبوة . ثم إذا ثبت

للعقل بدليل المعجزة صدق النبى ، دعا هذا العقل بعد ذلك لقبول هذا النبى واعتباره طريقاً لمعرفة زائدة عن طريق الحس والعقل ، ومن مصدر خارجى عن نطاق عالم الشهادة وهو عالم الغيب ، ثم التسليم بوحي عالم الغيب من تأكيد النبوة طريقاً للمعرفة واعتبارها أيضاً مصدراً للمعرفة الوحيية باعتماد الله عز وجل للسنة النبوية . وكان لابد من الإشارة إلى ازدواجية الطبيعة الإنسانية وحاجتها إلى الوحي .

هذا الترتيب ضرورى ، في خطابنا الحضارى للفكر الإنسانى ، ونحن نؤسس لنظرية المعرفة الإسلامية ، وهو في اعتقادى مهم بدرجة كبيرة يوازى اهتمامنا بعد ذلك إثبات مكانة السنة النبوية مصدراً وطريقاً للمعرفة بالنسبة للمسلمين .

ثانيا :-

كنا نود من الأخ الباحث أن يبين لنا الضوابط التي تسند هذا الأساس الثاني للمعرفة مصدرا وطريقا ، من حيث الاعتبار القرآني لها . ومن حيث الجهود التي انصبت على تثبيت أسسها من جهة علماء الحديث ، حتى تكون السنة مصدر المعرفة والحضارة ، وحتى تكون كذلك لا بد من الضوابط الضرورية لإثبات سنيها أو كونها السنة النبوية ، حتى نواجه بها العالم على أنها مصدر للمعرفة وطريق لها . وحتى نصدر نحن عنها في بناء حياتنا وحضارتنا .

ثالثا :-

يبدو لي أن الاتجاه الوضعي أو المذهب الحسي قد أثر على الأخ الباحث في صياغة الصفحة الثالثة ، فهو يتحدثنا عن الحواس التي يدرك بها الإنسان معارف عالم الشهادة ، وامتدح الإسلام وأن الله من على الإنسان بأن يسر له مصادر للمعرفة وسبلا لتحصيلها . وقال ص ٣ ص ١٠ : (تتيح له علم مالا تعلمه إياه ظواهر المادة في عالم الشهادة المحسوس) ، فهل الظواهر المادية هي التي تعلم ؟ هذا تصوير واقعي حسي للمعرفة !! وقال أيضا : (إن الله تعالى لم يكله في المعرفة إلى حواسه وحدها وإلى قدراته بمفردها .. فكانت رسالات السماء مصادر للمعرفة) ص ١١ - ١٢ .

أين الإشارة إلى العقل بعد الحواس ؟ من

سياق ما كتب الباحث أحدث أنه نقل نصا إذ أثبت (....) ثلاث نقط ولكنه لم يشير إلى المرجع ، وربما لا يكون هذا تصويرا يمثل وجهة نظره .

لا بد من الإشارة إلى أن نظرية المعرفة الإسلامية رفعت الجدل الدائر بين المعسكرين ، المثالي والواقعي ، بين العقل من ناحية ، والحس من ناحية أخرى ، ورفع عقدة التركز في الفكر الفلسفي بين الذات (الفكر المثالي) والموضوع (في الفكر والواقعي) لتكون نظرية (العقل والحس معاً) كمخلوقين عابدين وليس لأحدهما أن يفسر الآخر بنفسه إذ كل منهما يقوم بدور العابد لخالق خلق وعلم ، وبالتالي يصبح تفسير المعرفة - مصدراً وطريقاً وطبيعة - ربانياً ، والحس والعقل ينظر إليهما نظرة وظيفية في المعرفة الإسلامية ، لا نظرة تفسيرية أو متألهة ناشئة من مفاهيم الوجود لدى كل من النظريتين المثالية والواقعية .

ولا بد من الإشارة كذلك إلى قوله تعالى : (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم) فالمعرفة باب من أبواب الوجود والنظرة التي تحكم الوجود هي النظرة التي تحكم المعرفة . والحس والعقل متكاملان متضامان في نظرية المعرفة الإسلامية مصدقا لقوله تعالى : (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مستقولا)

وقوله عز وجل : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) .

رابعاً :-

ص ٣ الفقرة الأخيرة ، ذكر الباحث دور الرسائل السماوية في حياة الإنسان بالنسبة للمعارف ، وقال : (يُطْمَئِنُّ الإنسان العاقل على صدق ما وصل إليه بعقله الإنساني عندما وصل ذاتيا إلى تحسين الحسن وتقييح القبيح) .

ليس هذا على إطلاقه ، فالعقل لا يُحسِّن ولا يقبح بذاته ، وإنما التحسين والتقيح اعتباريان . ولكن العقل يفهم حُسن ما حَسَنه الشرع ويستقبح قُبْح ما قُبِحه الشرع ، ولا يمكن على الإطلاق أن يصل بذاته إلى التحسين والتقيح ، إذ تختلف العقول والأهواء والمصالح والتنشآت الاجتماعية في اعتبار العقول لما هو حسن ولما هو قبيح .

خامساً :-

ص ٣ السطران الأخيران من الصفحة :

يقول الباحث : (ودعوة له كي يفرض فيما لا تدركه حواسه ، مما سكنت هذه الرسائل عن تفصيل خبره من المغيبات ومن الأحكام التعبدية ..) .

وسؤالي : ما عُدّة هذا الإنسان حتى بعقله أن يفرض فيما لا تدركه حواسه . إذا كان

الغيب ليس ميدانا لمن يعيشون في عالم الشهادة ؟ .

وكفايات الإنسان المعرفية - من حس وعقل - لا تملك اقتحام تفاصيل عالم الغيب وأسرار التعبد ، فكيف تكون الرسائل داعية للإنسان أن يفتح دائرة متأنية عن أن تكون في مجال خبرته .

مثلاً : هل يستطيع الإنسان بحسه وعقله أن يفتح الغيب ليعرف الجنة والنار والحساب ؟ وهل يستطيع أن يدرك لماذا كان الظهر أربع ركعات والمغرب ثلاثاً ؟ ولم يُمسح على ظاهر الخف لا على باطنه ؟ نعم يمكن للعقل أن يُدفع للبحث عن علل بعض العبادات لصالح استمرار استيعاب الحكم الشرعي لمستجدات الحياة وإدراك بعض حكم الشرع ، ولكن ليس هذا على الإطلاق . وهنا يأتي دور الوحي ودور السنة طريقاً للمعرفة ومصدراً لها .

سادساً :-

ص ١١ فقرة د :

قال الباحث : (ومصدراً لأبنية وهياكل الدولة الإسلامية التي أقامها المسلمون لحماية الدعوة ونصرتها .. وهي التي - مع ما يماثلها - تمثل نماذج « للواجبات المدنية » التي اقتضتها « الفرائض الدينية » فاكتملت صبغة الواجبات الإسلامية وأهميتها حتى دون أن يرد التشريع بفريضتها صراحة في البلاغ القرآني) .

مالذي جر الباحث إلى هذا الفقه السياسي الخطير الذي يجعله يدعي أن إقامة

الدولة الإسلامية لم يصرح القرآن
بفرضيتها ؟

هذه القضية مرتبطة بفرض الإسلام ككل
على الأمة لأنها تمثل الحكم ، والحاكمية لله
من أخص خصائص ألوهيته ، فلا إسلام
ولا إيمان لمسلم من غير اعتراف بحكم الله ،
ومن ثم كان الأمر بها أكثر من صريح
فرضيتها إلى صراحة ربط الإيمان بها وربط
الكفر بإنكارها ، قال تعالى :

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك
فيما شجر بينهم ...)

(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول وأولي الأمر منكم)

(ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما
أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن
يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن
يكفروا به ...)

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

سابعاً :-

تعبيرات قلقة في البحث منها :

(١) كثرة تعبير الباحث عن دور الإنسان
في الأرض أنه (كخليفة لله) ص ٤
ص ٨ ، (واستخلافه عن الله)
ص ٢٢ ص ٦ .

فكرة غير دقيقة وكأنها تشير إلى مفهوم
ثيوقراطي قديم .

وإنما الإنسان مستخلف في الأرض لأداء
دور الإنسان العابد الذي يقود مسيرة
العبادة الواعية ، والتعبيرات القرآنية
(خليفة في الأرض) وليست عن الله .

(٢) ص ٧ ص ١٨ نص (يدانيه سواه) :
الدنو معناه النزول والمقصود هنا لا يرتقى
إليه سواه ، فلو عبر بـ (يرتقي إليه) لكان
أفضل .

(٣) تعبير (التجربة النبوية) ص ٩ ص ٩
وتكرر أيضاً في نفس الصفحة وغيرها .
لوعبر عنها بالتطبيق النبوي لكان أفضل ؛
لأن التجربة مفهوما ومرحلة معينة في المنهج
التجريبي وهذا لا يتناسب السنة النبوية .

(٤) ص ٩ ص ١٠ تعبير (الفكر القرآني)
غير دقيق إذ الفكر يقوم بمفكر ولا يوصف
الله بالمفكر ، فالتفكير عملية بشرية فالأولى
أن يقال النص القرآني .

(٥) ص ٩ ص ١٤ (الرسالة المحمدية)
والأولى إضافة الرسالة إلى الإسلام فيقال
الرسالة الإسلامية ، حتى نبتعد عن
التعبيرات الغريبة في نسبة الرسالة لمحمد .

(٦) ص ٩ السطر الثاني من الأسفل :
ليست السنة أول وأوثق مصادر المعرفة
السمعية اليقينة كما يقول الباحث وإنما يعبر
عنها بأنها ثانی أوثق .

(٧) ص ١٠ الفقرة الثانية : (أن السنة في
عرفنا اللغوي) الأصح أن يقال في معناها
اللغوي ، لأن العرف اللغوي غير المعني
اللغوي ، الذي هو حقيقة ما وضع له
اللفظ والمتبادر منه ، أما العرف اللغوي فهو
ما كان مجازاً لغوياً ثم أصبح عرفاً لغوياً
بكثرة الاستعمال مثل كلمة دابة لكل ما
يدب على الأرض هذا معناها اللغوي أما
دابة في العرف اللغوي فهي ذات الأربع .

(٨) ص ١٢ فقرة ٤ نماذج شاهدة : ص ٣

تقييد السنة النبوية بقول الباحث (المتواترة والمشهور) لاداعى له هنا لأن المتواترة والمشهورة مصطلحان ويختلف المعنى حيثلذ ، فالسنة كلها الثابتة (دون تقييد) هي مصدر للمعرفة .

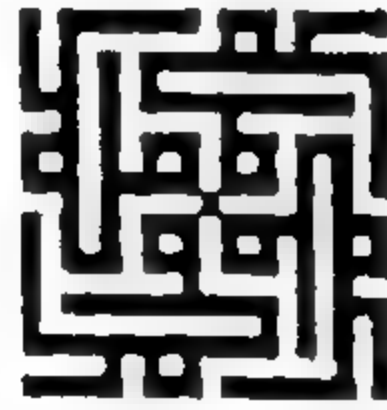
(٩) ص ٢٠ س ١٣ قول الباحث : (فإن معارف السنة النبوية عن أنباء البعث وصوره وأحوال الناس فيه هي المصدر الذى يجد فيه المسلم مايقرب صورة هذا الغيب على نحو ما إلى العقل المحدود لإنسان عالم الشهادة) .

هذا الكلام فيه نظر ، لأن السنة تعطى تفاصيل الحقيقة فهي وحي من الله عن تفاصيل الغيب وليست وصفاً تقريباً ، لأن هذا يقتضى أن مايقوله النبي عن عالم الغيب ليس حقيقة ماهرة موجود في عالم الغيب . بل إن كل ما ساق الباحث بعد

ذلك من تفاصيل من السنة النبوية عن عالم الغيب لا يحتمل هذه التقريبية .

ثامنا :-

كنا نود من الأخ الباحث أن يوثق لنا بحثه بمراجع وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بتوثيق دقيق للأحاديث من مراجعها الأصيلة حسب أصول التوثيق العلمى . ذلك أن أهم ما يميز أبحاث السنة النبوية أنها تدور على مدى صحة الحديث الذى يستند إليه الباحث في قضايا المطروحة ، ودعاواه التى يقيم الأدلة عليها ، والشبهات التى يردّها ، ولا سيما في مؤتمر عنوانه « السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة » . والبحث عنوانه « السنة النبوية مصدر للمعرفة » .





هزار



السنة النبوية مصدراً للمعرفة للككتور محمد عمارة

تعليق : د . محمد عويضة

ومما يميز هذا البحث أنه انطلق ابتداء من البعد النظري للموضوع ، حيث بين الفرق بين النظرة الغربية للحياة والكون والإنسان ، وأنها مادية محدودة بالبعد الدنيوي المادي ، وبالتالي فإن مصدر المعرفة والطريق إليها عندهم محدود بالمنهج التجريبي واعتماد الحواس طريقاً إليه .

وبين النظرة الإسلامية للحياة والكون والإنسان ، وأنها ليست محدودة بالحياة الدنيا ، ولا بالبعد المادي للوجود ، فهي بالتالي تعتمد منهجاً مغايراً للمعرفة ومصادره مصداً وطرقاً أخرى لا تقف عند المادة والحواس كما عند الغرب .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وبعد :
فإن موضوع السنة النبوية وكونها مصدراً من مصادر الإسلام بكل جوانبه من الموضوعات التي تناولها علماؤنا ممارسة كل في ميدانه ، وتناولها علماء الأصول بخاصة عند بيانهم لمصادر التشريع .

أما تناولها باعتبارها مصدراً للمعرفة ، فهذا من الموضوعات الحديثة التي تحتاج إلى بيان وتحليل . وهذا البحث من الأبحاث المبتكرة من حيث العرض والتقسيم والبيان والتأصيل في هذا الميدان .

له وهو : « إذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فقد قلته وإن خالفه فلم أقله » وقد قال فيه سفيان الثوري وضعه الزنادقة ليردوا به السنن .

فمن حديث أبي رافع مرفوعاً « لا ألفين أحكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندرى ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه »^(٣) .

ولما يشيع أيضاً انطلاقاً من معنى هذا الحديث الذي لا يصح من أن الحديث إذا عارض القرآن يرد ، نعم قدر من هذا المعنى صحيح ، وهذا يرد في باب تعارض النصوص والترجيح بينها وقد خصص علماء الحديث لهذا النوع علماً خاصاً أسموه يختلف الحديث ، وللإمام الشافعي في ذلك كتاب نافع وكذا لابن قتيبة وللطحاوي ، أما أن يعمم هذا المعنى ويعتمد على إطلاقه ، ويصير أساساً لصحة الحديث أو عدم صحته فلا .

ويحاول بعض الباحثين الاعتماد في هذا الباب على ما ورد عن بعض الصحابة في ذلك كرد عائشة لحديث عذاب الميت بيكاء أهله ورد عمر لحديث فاطمة بنت قيس وغير ذلك .. نقول :

أولاً : هذا لم يكن منهجاً عاماً عند الصحابة رضي الله عنهم بعامة ولا عند الذين ردوا بعض الأحاديث بخاصة ، وقد ثبت عنهم قبول أحاديث أخرى تندرج تحت هذا الباب .

فبناء على اتساع ميادين المعرفة ، وبناء على طبيعة الإنسان التي تجمع بين المادة والروح ، وطبيعة وظيفته فهو خليفة عن الله في الأرض . وبناء على رعاية الله ولطفه به ، كل هذا وغيره يقتضي أن يزود هذا الإنسان بالوحي ليكون مصدر المعرفة اليقيني الذي يزود الإنسان بما يحتاج إليه مما لا سبيل له للوصول إليه بقدرته الذاتية .

ثم بين الباحث وظيفة الوحي - بشقيه الكتاب والسنة - في حياة هذا الإنسان وعلاقته بمعارفه الذاتية ، كما بين مكانة السنة من الكتاب ، وأنها وحي من الله بشكل من الأشكال .

ثم بين أنواعاً من المعارف التي كانت السنة مصدراً لها ، وقيمتها كمصدر للمعرفة ، وأخيراً بين نماذج تدلل على ما ينته من مصدرية السنة للمعرفة .

وإذا كان لا بد من مزيد بيان لما أورده أستاذنا ونظراً لأهمية الموضوع فإنني أود بيان النقاط التالية :

١ - السنة مصدر مستقل للمعرفة زيادة على كونها أما بياناً لما ورد في القرآن بشكل من أشكال البيان أو مؤكدة لما ورد في القرآن ، ومن هنا كان الأمر الرباني بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباع ما جاء به عاماً ، غير مقيد بموافقة القرآن . ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾^(١) ﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾^(٢) ونحن بحاجة إلى تأصيل هذا المعنى رداً على ما يتناقل من حديث لا أصل

وثانيا : هذا كان استشكالا خاصا عند من رده ، وغيره من الصحابة والعلماء بعدهم لم يجدوا هذا الإشكال فلم يردوا هذه الأحاديث ولم يروا أنها معارضة للقرآن^(٤).

٢ - السنة كلها وحي : إما بورودها بصورة من صور الوحي ، وإما أن تصدر عن النبي ابتداء ثم يسكت عليها الوحي وهذا إقرار لها فتكون بذلك وحيًا . وكل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة - سنة بالمعنى الشرعي الذي يجعلها مصدرا للإسلام والمعرفة ، إلا ما كان منها أمرا جليا أو خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم قام الدليل على تخصيصه .

٣ - السنة تمثل المقياس والميزان والمقوم الذي يضبط السلوك الإسلامي على صعيد الفرد والمجتمع والدولة ، ومن هنا كان الخروج عليها ومخالفتها ابتداء مردود ، وعليه فإن كل عمل أو وضع أو نظام ، إنما يأخذ شرعيته من موافقته للسنة ، وإلا فهو مردود مبتدع . فالسنة بهذا المعنى تمثل ضابطا وحارسا للمعرفة زيادة على كونها مصدرا لها .

٤ - السنة في جانب من جوانبها تمثل التطبيق العملي والتجسيد الواقعي للإسلام ، فهي بهذا شاملة تستوعب كل حاجات النفس والحياة ، للفرد والمجتمع فهي مصدر للمعارف ومصدر شامل لها كذلك .

٥ - الجهود التي بذلها العلماء في رواية السنة وحفظها وتلويحها وتقدمها ، والقواعد والضوابط التي تتعلق بذلك كله ، هذه الجهود تمثل ثمرة جهد إنساني ضخم ، بعد رصيدا معرفيا في نقد الروايات وميزانها في دراسة ونقد الرجال ، يمثل أرقى ماتر وصل إليه الفكر الإسلامي في حقل نقد المرويات .. هذا الجهد المعرفي الضخم ماتزال الحاجة ماسة إليه ، ويجري التفكير عند كثيرين من العلماء لإعادة دراسة التاريخ على أساس منهج المحدثين .. وهذا كله لولا السنة ما عرفناه .

وبعد فإنتي أود أن أبين الملاحظات التالية حول بحث أستاذنا وبعضها شكلي لكنه في مقام الحديث عن المعرفة بحاجة الى تصويب :

١ - في ص (٣) في آخرها : يقول أستاذنا الباحث :

« ودعوة كي يفوص فيما لا تدركه حواسه ، مما سكنت هذه الرسائل من تفصيل خبره من المغيبات » .

هنا لابد من بيان أن الغيوب إما مطلقة بالنسبة لهذا الإنسان في الحياة الدنيا ، فهذه لا سبيل إلى حواسه أن تفصل في شيء منها ، إذ مصدر المعرفة فيها الوحي الصادر عن علم الغيب سبحانه ، وأما نسبية للمعارف الكونية التي كانت غيبا بالنسبة للإنسان ثم استطاع الإنسان أن يصل إلى شيء منها ، وأظن الكلام كما يفيد السياق يتعلق بالنوع الأول وهذا فيه نظر .

٥ - ورد استخدام لفظ التجربة النبوية في الصفحات : (٩) فقرة ٣ ، (٩) فقرة ٤ ، (١١) فقرة (ب) وهذا لا يليق ، لأن فعل النبي ﷺ وحى معصوم ، والتجربة تحتل الصواب والخطأ .

٦ - في ص (١٠) الفقرة الثانية : يعرف الباحث السنة فيقول : هي ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول - هو الحديث - أو فعل أو تقرير ..

أقول : لا داعي لاستثناء القرآن ، لأنه لم يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعندما يخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم يميزه عن سائر كلامه .

ولا داعي لتفسير القول بأنه الحديث ، لأن لفظ الحديث في الاصطلاح مرادف للسنة كلها ، لا للأقوال منها وإن كان المعنى اللغوي يفيد ذلك .

ثم يضيف العلماء إلى التعريف « أو صفة » وهذا مناسب في مقام المعرفة ، والتعريف المذكور تعريف الأصوليين ، فيحذفون « الصفة » لأنها لا تفيد في مجال التشريع .

٧ - في ص (١١) الفقرة (ج) : يفهم من كلام الأستاذ الباحث أنه يعتبر ما في القرآن أصولاً وثوابت وما في السنة فروعاً ، ومتغيرات ، وهذا غير دقيق ، بل في القرآن أصول وفروع ، وفي السنة أصول وفروع .

٨ - في ص (١١) الفقرة (د) : أولاً الأبنية والهياكل للدولة الإسلامية

٢ - في ص (٤) في السطر الثالث من الفقرة الأخيرة ، يقول الأستاذ الباحث : « بل إنه أحد إبداعات حضارتها الإسلامية » ، والكلام عن المنهج التجريبي . كنت أود لو أن الأستاذ الباحث بين أن الكتاب والسنة فملاً عشرات النصوص التي تعتمد المشاهدة والتجربة وتدعوا إلى ذلك ، فكانت المعرفة التجريبية من ثمرات الكتاب والسنة ، ثم أدركها المسلمون وصاغوها ، وكانت من إبداعات حضارتهم .

٣ - في ص (٧) السطر الثاني من الفقرة الثالثة يقول الأستاذ الباحث : « القرآن الكريم هو كلام الله ووضعه » .

أقول لا يوصف كتاب الله بالوضع ، لأنه كلامه الذي هو صفة من صفاته ، حتى لا تدخل في مسألة خلق القرآن ، إذ لفظ الوضع يتضمن ذلك .

٤ - في ص (٧) السطر قبل الأخير من الفقرة الثالثة يقول الأستاذ الباحث : « أو في عقلانية الدراية » والحديث عن القرآن .

أقول لا يوصف القرآن بذلك ، إذ هذا وصف للسنة النبوية ولا يليق في حق القرآن ، لأن السنة تنقد من حيث الرواية ومن حيث الدراية حتى تثبت .

أما القرآن فهو منقول بالتواتر ، وهذا يفيد القطع واليقين في ثبوته ، فلا محل للدراية بعد ذلك ، إلا إذا حملها الأستاذ الباحث على ما يعقل من تفسيره وما يستفاد من معانيه .

التي أقامها المسلمون لا تعتبر سنة ، لأن السنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لا ما صدر عن المسلمين في أى عصر .

ثانياً : إن الواجبات المدنية التي اقتضتها « الفرائض الدينية » إن كانت سنة ، فهي فرائض وليست واجبات مدنية ، كيف والأستاذ يتكلم عن السنة كمصدر موثوق للمعرفة .

٩ - في ص (١٢) تحت عنوان نماذج شاهدة في السطر الثالث حصر الباحث المعارف التي ضمنتها السنة النبوية في المتواترة والمشهورة والتي تجسدت فغدت واقعا تعيشه الأمة ..

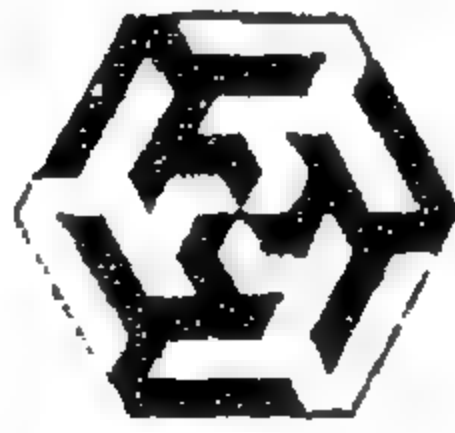
أقول : أين معظم السنة الباقي مما لم يتواتر أو يشتهر ، وهل السنة المتواترة

والمشهورة هي التي تمثل الواقع الإسلامي المعاش أو الآحاد وهي غالبية السنة هي التي تمثل ذلك . ثم إن البحث فيما أورد من شواهد اعتمد على آحاد الأخبار لا على المتواتر والمشهور منها .

١٠ - إن البحث يعوزه التوثيق العلمي ، ونظرا لطبيعة السنة النبوية وتوزعها في الكتب ، واختلاف منهج كتب السنة في التصنيف وعدد طبعاتها فإنها أخرج من غيرها إلى التوثيق الدقيق ببيان الكتاب والجزء والصفحة والباب .

وأخيرا فإن البحث جديد في بابه ، وهو محاولة موفقة لبيان السنة كمصدر للمعرفة وتأسيس ذلك وتوضيح مجالاته والتدليل عليه .

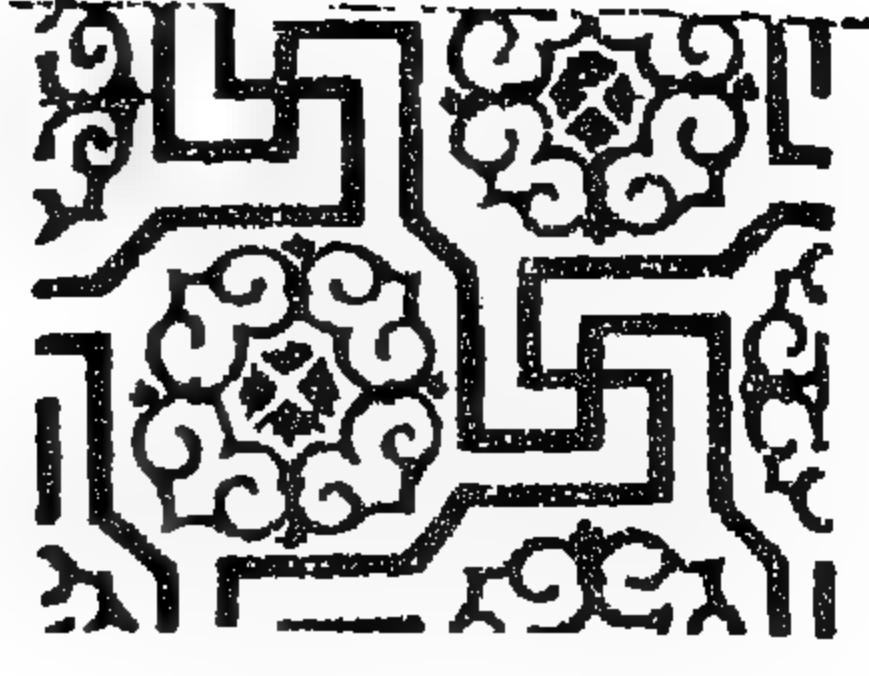
والحمد لله رب العالمين



الهوامش

- (١) النساء ٥٩ .
- (٢) الحشر ٧ .
- (٣) سنن أبي داود ٢٠٠/٤ (كتاب السنة - باب لزوم السنة) - دار الفكر .
- (٤) انظر : إحتجاج الصحابة بكبر الواحد - لكاتب هذا التعليق - بحث منشور في مجلة دراسات ج ١٣ العدد الأول ١٩٨٦ ص ٦٧ - ٨٧ .





نقد الفكر الغربي



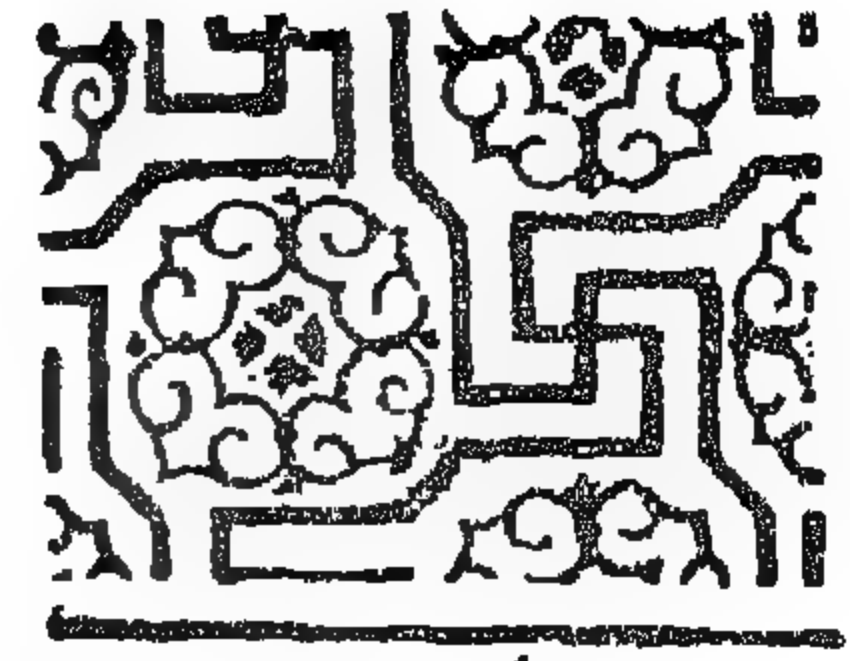
إن إستيعاب المعارف الحديثة أمر ضرورى لتحقيق
إسلامية المعرفة .

وليس المقصود بالاستيعاب أخذ هذه العلوم والمعارف
والتنظيمات مجزأة وعلى علاقتها دون تمحيص ولا غربلة ولا
إدراك لما يخالطها من غايات وقيم ومفاهيم تتعلق بأصحاب
تلك المعارف وقيمهم وغاياتهم وتكوينهم النفسى .

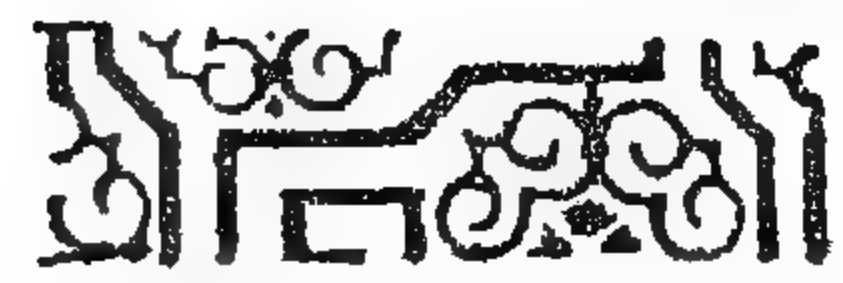
إنما المقصود بالاستيعاب الهضم وتمثل الطاقات المبدعة
بشكل سليم ، ولا يكون ذلك دون التزود بالفهم الشمولى
والدراسة النقدية الموضوعية للحضارة الغربية أصلاً ومنبعاً
وغاية وفلسفة وإنجازاً .

وللمساعدة على تحقيق هذه النظرة النافذة الشمولية
للحضارة الغربية المعاصرة ، يعمل المعهد العالمى للفكر
الإسلامى على تقديم دراسات مسح شمولى للعلوم
الحديثة ، خاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأساسية ،
تبين الخطوط الأساسية لكل علم من تلك العلوم وقضاياها
الرئيسية ومناهجها وإنجازاتها العلمية وأهم الكتب
والمصادر الأساسية له ، وأهم أوجه النقد التى تتعلق به
من وجهة نظر رجال ذلك العلم ومن وجهة النظر
الإسلامية .

وإسهاماً من مجلة المسلم المعاصر فى هذا الموضوع الهام
تضيف هذا الباب من أبوابها لنقد الفكر الغربى .



نقد الفكر الغربي



قصور المنهج الغربي في معالجة قضايا الإنسان (نظرة نقدية إلى المنهج البنيوي)

د : علا مصطفى أنور *

مقدمة

تواجه العلوم الإنسانية عند تصديها لقضايا الإنسان مشكلة أساسية تتمثل في اختيار المنهج الملائم لدراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية والتاريخية .. وتبدو المشكلة أكثر حدة في المجال البحثي الهللي حيث مازالت المناهج التقليدية سائدة أو حيث يغيب المنهج تماما . وتنشأ مشكلة اختيار المنهج من أجل تطبيقه في المجال الإنساني عن مجموعة من العوامل ، نذكر أهمها :

١ - تعقد الظاهرة الإنسانية لقلة تكرارها وتغيرها ثم اتصالها بالإنسان ، مما يجعلها تختلف عن الواقعة الطبيعية وتتميز عنها ، ولا تخضع لما له من

ظروف وشروط .

٢ - سعى الباحث الاجتماعي في أغلب الأحيان إلى تحقيق أكبر قدر من الموضوعية ، وهو مطلب صعب أن لم يكن مستحيلا ، في حالات معينة . وفي سعيه هذا يحاول الباحث أن يخضع مجال بحثه لما تخضع له الظاهرة الطبيعية من خطوات وإجراءات ، فيحاول إخضاع الظاهرة الإنسانية للتجارب والقياس من أجل التوصل إلى توازن يعممها على المجتمع بأكمله . وقد يتخذ هذا شكل تجميع أكبر قدر من البيانات بواسطة أدوات تقليدية ، ثم إخضاعها للتحليل الإحصائي ، وفسرها في ضوء نظرية معينة أو

* ذكرناه في فلسفة العلوم الإنسانية . عبر بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

غياب أى نظرية .

٣ - قد لا يعطى الباحث فى المجال الإنسانى أهمية كبيرة إلى الجانب المنهجى للبحث . وقد يرجع ذلك إلى افتقاد المعلومات الكافية حول مناهج البحث الموجودة فى التراث الماضى والمعاصر ، وكيفية الإفادة منها فى طرح المشاكل ودراسها بشكل منظم .

وفى الواقع إن المنهج غير عصب البحث فى المجال الإنسانى ، ابتداء من تحديد المشكلة التى ستصبح موضوعا للدراسة ، مروراً بخطوات عديدة تتضمن اختيار المنهج ، ووضع الافتراضات ، واستخدام الأدوات ، والتوصل إلى النتائج ، وفهمها ، وتفسيرها ، وانتهاء باستشراف المستقبل .

وانطلاقاً من اعتقاد راسخ فى أهمية دور المنهج فى حياتنا ، سواء فى شكل منهج للتفكير فى الحياة اليومية ، أو البحوث النظرية ، أو اتخذ شكل المناهج الإمبريقية فى العلوم الطبيعية ، أو كان له طابعه الخاص المتلائم مع طبيعة العلوم الإنسانية ، انطلقاً من هذا نحاول الانفتاح على المناهج الأساسية التى ظهرت فى المجال البحثى العالمى .

ونهدف من وراء ذلك إلى معرفة إمكانية الإفادة من هذه المناهج من خلال

كشف إيجابياتها وسلبياتها ، والحدود التى تقف عندها ، والمواضع التى تغطيها ، وتلك التى تعجز عن تغطيتها . إن تقييمنا لهذه المناهج من خلال نظرة نقدية يبعد عنا الاتهام بالتخلف عن مسيرة العصر ، وذلك إذا ما نعرزلنا وحاولنا تجاهل ما هو موجود على الساحة .

مناهج البحث فى المجال الإنسانى

يهيئنا قبل أن نتناول المنهج البنىوى الذى اخترنا دراسته ، أن نعرض لاتجاهين بارزين تمخضت عنهما مناهج البحث فى المجال الإنسانى ، وهما الاتجاه الوضعى والاتجاه الفنونولوجى .

ويقوم الاتجاه الوضعى Positivism على وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية . وبناء على هذا يصر هذا الاتجاه على ضرورة تطبيق مناهج البحث المستخدمة فى العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية ، ويقدر تطبيق تلك المناهج بقدر ما تعتبر هذه العلوم مستقلة .

وإذا كان الاتجاه الوضعى أو الوضعية بدأ مع كونت Comte ودوركايم Durkheim ، وبوانكاريه Poincare وفنجشتين ومل وماخ ، فقد امتد وتشكل فى مدارس معاصرة أطلق عليها الوضعيات المحدثات Neo - Positivism . وتطورت هذه الاتجاهات فى عدة تطورات بادئة من دائرة فينا مع الوضعية المنطقية المكونة من شليك وكارناب

وورسمان وفيوجل ونوارث وفون ميزس وآخرين ، منتبهة بالوضعيات المحدثة أو التجريبية المنطقية مع راشنباخ وهميل وناجل مربر دجهان وآخرين .

وتختلف تأييد الاتجاهات الوضعية للمبادئ المشتركة التي تجمع بينها . فمنها ما يؤيد بصفة خاصة على النزعة الفيزيائية التي ترد العلم إلى قرارات تعبر عن وقائع قابلة للملاحظة بشكل مباشر . ومنها ما يؤكد على النزعة الذرائعية التي تنظر إلى الفكر باعتباره ذريعة أو وسيلة للوصول إلى الهدف . ومنها ما يؤكد على النظرة الطبيعية التي ترى أن العلوم الإنسانية لها نفس أهداف ومناهج العلوم الطبيعية .

وقد وجهت الوضعية المحدثة نقدها إلى التأويلات الدينية للعالم وإلى الميتافيزيقا بهدف إقامة موقف تجريبي يخلو من الافتراضات الدينية والميتافيزيقية . ومن هنا ابتعادها عن أى اتجاه تأملى ، ورفض أى نظرية أو فلسفة ، والتركيز على ما يقبل الحل علميا ويفيد عمليا .

وقد تعرض هذا الاتجاه لتيار نقدى يتراوح بين التأييد والمعارضة . فمما لا شك فيه أن للوضعية جانبها الإيجابى ، المتمثل فى رفض المسائل الخاطئة والنظر إلى الظواهر الإنسانية كموضوعات محايدة تحكمها قوانين عامة . إلا أن تحديد

الوضعيين للمهام العلمية للنظرية فى التفسير الاجتماعى انصب على النظرية بشكل عام دون تطبيق مباشر على موضوعات العلوم الاجتماعية والإنسانية . فقد كان منطلقهم الأساسى هو اشتراك مجموعتى العلوم الطبيعية والاجتماعية فى نفس المنهج ، وبالتالي لم يروا ضرورة لمناقشة النظرية الاجتماعية بمعزل عن النظرية الفيزيائية . فما يقال عن الأخيرة ينطبق بطريقة معدية على الأولى . ومن هنا إغفالهم لمناقشة النظرية الاجتماعية فى سياقها الخاص^(١) .

وفى محاولة الوضعيين كى يصبحوا علميين تبنا كافة أساليب البحث العلمية ، وادعوا صلاحيتها للدراسة السلوك الإنسانى . ومن هنا استخدامهم للملاحظة والتجربة والطرق الإحصائية كأدوات رئيسية فى تناول الباحث . إلا أن الاعتماد الكامل على المعطيات data كمصدر للمعرفة يؤدى إلى إفقارها ، ولن يتوقف عدد الفروض التي يتعين على الباحث اختبارها عند حدود معينة . ويضاف إلى ذلك صعوبة إجراء التجربة فى المجال البشرى ، ذلك أن الشخص الذى تجرى عليه التجربة يقوم بدوره بتصميم التجربة ، مثله فى ذلك مثل الشخص القائم عليها ، بحيث نجد أن كل محاولة تجريبية تصبح فريدة . فيؤدى ذلك بالتالى إلى استبعاد الطرق الإحصائية المقتنة . وإذا حاول القائم على التجربة منع المستجيبين من وضع

تصوراتهم الخاصة ، فإن الموقف يصبح بالتالى غير صالح للدراسة . ذلك أن الباحث لم يعد يطبق تجربة على بشر ، إذ أنه يتدخله في الموقف استبعد العنصر الإنساني^(٢) .

وقد أغفل المنظور الوضعى جانباً هاماً من الدراسات الإنسانية هو موضوع التفاعل . فقد أدت الطريقة التجريبية في البحوث الاجتماعية والنفسية إلى ترك مسائل هامة في قيمتها بالنسبة لفهم النشاط الاجتماعى . فإذا كان المنهج العلمى في العلوم الطبيعية يقنع بإيجاد علاقات في صورة قوانين معينة ، ومن اهتمام بما يتم أثناء تفاعل هذه العلاقات ، فإن ذلك من الأمور الجوهرية في العلوم الاجتماعية .. كيف تحدث العلاقات ؟ وكيف يتم التغيير ؟ وما هي العمليات التي جرت حتى حدث ما حدث ؟ هذه أسئلة جوهرية في الدراسات الاجتماعية والنفسية^(٣) .

أما الاتجاه الفنونولوجى-Phenomenology ، وقد لقب بالاتجاه اللاوضعى بسبب رفضه للوحدة المنهجية بين العلوم الطبيعية والإنسانية ، فإنه يستبعد العلم الطبيعى كمثال أعلى للفهم العقلى للواقع . وقد رأى الفنونولوجيون أن منهجهم قادر على التوصل إلى أساس المشاكل وتفسير نشأتها ومعناها . وتفسيرهم هذا ينأى عن التفسير الموجود

في العلم الطبيعى ، إذ أنهم يبدأون من الخبرات الواقعية استناداً إلى ما هو أساسى ورئيسى في هذه الخبرات ، دون الاعتماد على أى افتراضات جامدة أو تمييز ميتافيزيقى .

ويعتبر الاتجاه الفنونولوجى منهجاً للتحليل الفلسفى أكثر منه مدرسة أو نظاماً بالمعنى التقليدى . فالقول بأنها مدرسة يعنى وجود قواعد ومبادئ ثابتة تسمح لنا بالإجابة بوضوح على السؤال : ما هي الفنونولوجيا . بينما في الواقع أن الفلاسفة الفنونولوجيين تمزوا بتفردهم . ونستطيع أن نقول بشكل عام إن هذا الاتجاه نما وتبلور على يد كل من دلتاي وهوسرل وشوتر ، ثم تطور لدى فلاسفة وجوديين من أمثال سارتر وميرلدهوتى .

ويتجه الفنونولوجيون إلى المجال الإنسانى ، إلى الفرد وأفعاله والمعنى الذى يضيفه على تلك الأفعال . ومن هنا كان موضوع بحثهم هو الفاعل ، ومن ثم فقد اتجهوا إلى تأويل وفهم دوافع وغايات الأفراد ، دون إغفال العلاقات التى تنشأ بينهم .

وقد تمثل الهدف الأول للفنونولوجيا في توسيع وتعميق الخبرة المباشرة ، وذلك عن طريق الاهتمام بالظواهر بشكل أكثر عمقا من النزعة التجريبية التقليدية ، وذلك مع مراعاة الاستبعاد التام للتصورات والأحكام

المسبقة ، أى الأنماط المعتادة للتفكير .

وقد اهتم المنهج الفنونولوجى يبحث الظواهر المحددة جنباً إلى جنب مع الماهيات العامة . ويضع المنهج الفنونولوجى خطوات ثلاث ورئيسية لمعالجة الظواهر المحددة هى : الطور الحدسى ، والطور التحليل ، والطور الوضعى^(٤) . ويقوم الطور الحدسى بالتركيز على الموضوع دون الاندماج فيه ، حتى لا يفقد النظرة النقدية إليه . وتعتمد هذه العملية على ملاحظة الظاهرة ، وأحياناً المقارنة بينها وبين الظواهر الأخرى المرتبطة ، بهدف تسجيل التشابهات والاختلافات ، توصلنا إلى إدراك تميز الظاهرة موضع الدراسة عن غيرها .

ولا يتفصل التحليل الفنونولوجى عن كل من الحدس والوصف . ولا يهم ذلك التحليل بشكل أساسى بالتعبيرات اللغوية ، مثلما يفعل التحليل المنطقى ، وإن كان أحياناً يبدأ من بعض الجمل المتميزة محاولاً تحديد معناها وما يشوبها من غموض . إلا أن هذا يعتبر تحليلاً مبدئياً ، إعداداً لدراسة الظاهرة التى تشير إليها التعبيرات ، فالتحليل الفنونولوجى هو تحليل للظواهر نفسها وليست التعبيرات التى تشير إليها .

وتصاحب خطوة التحليل خطوة أخرى هامة هى الوصف . ويؤسس الوصف الفنونولوجى على تصنيف الظواهر . ويفترض إطاراً مكوناً من قوائم

للمجموعات ، وعلى الوصف أن يحدد مكان الظاهرة بالنسبة لنسق من المجموعات موجودة من قبل . ويتميز الوصف الفنونولوجى بأنه انتقائى ، ومن هنا فهو يركزنا على التركيز على الخصائص الجوهرية ، والتجريد من الخصائص العرضية غير الجوهرية ، ومن هنا يتضمن الوصف الاهتمام بالماهيات .

ولهذا المنهج جوانبه الإيجابية المتمثلة فى النظرة الحدسية ، وفى تعميق الخبرة ، عن طريق إبراز عوامل كثيراً ما تهمل ، وفى الإصرار على النظرة إلى الوقائع والوفاء لها . حتى قبيل التفكير فيها .

وقد تعرض الاتجاه الفنونولوجى للنقد من جانب العديد من فلاسفة العلم . فنجد أن ناجل يعتبره طريقة جيدة لتوليد فروض مقترحة من أصل تفسير الأفعال الاجتماعية ، إلا أنه لا يرقى ، فى رأيه ، إلى أن يكون طريقة للتثبت من هذه الفروض . ذلك أن هذا المنهج لا يقدم بذاته أى معيار للتأكد من صدق الحدس والفروض الخاصة بالأفعال الإنسانية^(٥) .

ويرى أبل أن منهج الفهم الذى يتبناه الفنونولوجيون يقوم على تطبيق الخبرة المباشرة على السلوك الملاحظ ، أى إننا نستخدم بهذا الشكل المعرفة الموجودة لدينا من قبل . وهذا فى رأيه لا يصلح كوسيلة للكشف ، وإنما على أكثر تقدير يصلح

Chomsky ، والثقافية مع ميشيل فوكو Foucault ، والأدب مع رولان بات Barthes ، والمذاهب السياسية (الماركسية) مع لوى التوسم Althusser . ويشير هذا النجاح إلى قدرة البنيوية على بث العقلانية Rationalism في كثير من المجالات التي لم تكن عرفت من قبل مثل هذا التنظيم الفكرى . كما أن البنيات التي اقترحها علماء من أمثال ليفى ستروس تكفلت بتفسير عديد من الظواهر قياسا إلى المناهج العلمية السابقة .

وإذا كنا قد توقعنا في دراسات سابقة^(٩) عند مفهوم (البنية) structure وشرحناها تفصيلا ، فإننا نكتفى حاليا بالقول بأنها تلك الطريقة التي يتم من خلالها التبادل في قطاع من المجتمع أو عبر المجتمع له ، فلم تعد الوقائع الاجتماعية أشياء كما لم تعد أفكارا وإنما أصبحت بنيات . ويقول ليفى ستروس في أحد الفصول الهامة من كتابه (الأنثروبولوجيا البنيوية) : « إذا كان النشاط اللاشعورى أو اللاواعى للعقل يقوم على فرض الشكل على المضمون ، وإذا كانت هذه الأشكال لا تتغير بالنسبة لكافة العقول سواء في الماضى أو في الحاضر ، بالنسبة للعقول البدائية أو المتحضرة ، فإنه يكفينا أن نصل إلى البنية اللاشعورية أو اللاواعية الواقعة خلف كل نظام وكل عرف أو تقليد ، كى نحقق

كوسيلة لتأكيد ما كنا نعرفه من قبل^(١٠) . كما يعتقد بوبر أيضا أن الفنونولوجيا باهتمامها بدراسة الظواهر عن طريق الوسائل الحدسية والتحليلية والوصفية لم تأتى بجديد في تاريخ الفكر ، وأن ما يميزها فقط هو الطابع القصدي للدراسة ، والتحدى الواعى للمنهج الطبيعى^(١١) .

وتأتى البنيوية Structuralism كى تواجه التحدى الذى مازال قائما ، والمتمثل في منهج ملائم لدراسة العلوم الإنسانية ، فتحاول إلى حد كبير حل التعارض القائم بين الاتجاهين السابق عرضهما .

المنهج البنيوي

وقد اخترنا في هذه الدراسة أن نعالج المنهج البنيوي أو البنيوية ، فمما لا شك فيه أن البنيوية فرضت نفسها على الفكر العربى المعاصر بطريقة أو بأخرى في السنوات الأخيرة ، وأصبح لها خصومها وأنصارها وآثارها اللاحقة في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة^(١٢) . وقد أثبت بالفعل المنهج البنيوي خصوبة في مجالات عدة ، فهو يمثل مرحلة ضرورية من مراحل سير العلوم الإنسانية في إطار السياق العربى والمنهجى العربى . وقد حقق نجاحا نسبيا في كثير من الميادين (علم الاجتماع والأنثروبولوجيا مع كلود ليفى ستروس Strauss ، وعلم النفس مع جاك لكان Lacan ، وعلم اللغة مع De Saussure وتشومسكى

التفسير السليم للأنظمة أو الأعراف أو التقاليد الأخرى ، بشرط أن نمضى فى التحليل إلى أقصى مداه ^(١٠) .

إن النبوية فى الواقع ما هى إلا منهج يضم كل الظواهر الاجتماعية ، فيهم بالعلاقات بين الظواهر أكثر من اهتمامه بطبيعة الظواهر نفسها ، كما يهتم بالإنسان التى تدخل فيه هذه العلاقات . وعندما يبحث النبويون الشىء أو ذاك فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذى يصنعه الواقع بين أيدينا والذى يؤدي إلى إدراك العلاقات المادية التى تحقق الترابط بين عناصر المجموعة الواحدة ، بل يهدفون - أولاً وقبل كل شىء - إلى الكشف عن النسق العقلى الذى يزودنا بتفسير للعمليات الجارية فى نطاق مجموعة بعينها ^(١١) .

ويحدث فى بعض الأحيان نوع من الخلط بين المنهج النبوى (النبوية) وبين الوظيفة البنائية كما يعبر عنها رادكليف براون Radcliffe Brown وتالكوت بارسونز وآخرون ، بينما فى واقع الأمر أن المنهجين مختلفان كل الاختلاف . فعلى حين يتجه المنهج النبوى إلى النظر إلى الظواهر من خلال أداء العقل الإنسانى على أساس أن العقل الإنسانى يتعامل مع مواد ثقافية وطبيعية فى سياق تاريخى واثنوجرافى معين ، تهتم الوظيفة البنائية بإقامة أشكال

إمبريقية مشتقة من الوقائع الملاحظة ، ويقتصر عليها .

ويتمثل الاختلاف الثانى فى موقف كل منهج إزاء البنية أو النسق . فمعنى المنهج النبوى بالتوصل إلى البنية النفسية أو الاجتماعية .. الخ ، وتوجد هذه البنية لا فى الوقائع ذاتها وإنما فيما وراءها . كما يهتم بتحليل الظواهر دون الاكتفاء بتسجيلها وملاحظتها ، وفى تحليلها هذا يستهدف كشف الموضوع الكامن وراء الظواهر ، أى نسق العلاقات أو البنيات المباطنة فى الظواهر الملاحظة . بينما تكتفى الوظيفة البنائية بالوقوف عند الموقف الإمبريقى ، فهى لا تقول بوجود ماهية أو واقع فيما وراء الظواهر الملاحظة ، ولذا تكتفى بتسجيل وحصر وتصنيف الوقائع الاجتماعية ، من أجل الوصول إلى القوانين العامة . ومن هنا نجد أنها تتحدث عن أشياء مختلفة عما يطرحه المنهج النبوى ، وتسعى إلى إقامة نماذج وأشكال إمبريقية دون الكشف عن الشىء ذاته . تقتصر إذن الوظيفة البنائية على التوصل إلى النسق من خلال المتاح من المعطيات الإمبريقية ، ولا تدعى وجود نسق من العلاقات الكامنة .

ويزيد تباعد المنهج النبوى عن الوظيفة البنائية إذا نظرنا إلى موقف كل منها من النماذج . فالمنهج البنائى يعتبر النماذج واقعا ، ولكن دون أن يوجد له مقابل واقعى فى

الملاحظة . وكى نصل إلى النموذج المحدد للواقع الحقيقي يتعين - في رأى البنيوية - أن نتعالى عن الواقع المحسوس ، حيث أن الواقع الحقيقي يكون عادة مختبئا ويتعين كشفه عن طريق الذهاب إلى مستويات عميقة . أما الوظيفة البنائية فإنها تنظر إلى النماذج باعتبارها تجريدات للواقع ذاته ، دون الحاجة إلى التعالى أو الذهاب إلى مستويات عميقة .

وقد ارتبطت البنيوية منذ البداية باللغة ، فهي تدعى بمنهجها للغة التي أصبحت مثالا يحتذى من جانب سائر العلوم الإنسانية . ذلك أن النموذج الفنونولوجى اللغوى يمثل في مبادئه أربعة أساسية هي :

١- لا يهتم علم الأصوات (أو الفونولوجيا) بدراسة الظواهر اللغوية الشعورية ، بل يدرس البنية السفلية اللا شعورية .

٢- لا يدرس علم الأصوات الحدود باعتبارها منفصلة ، وإنما يدرس العلاقات القائمة بينها .

٣- تؤلف هذه العلاقات الضرورية نسقا صارما محكما .

٤- لا يسير هذا العلم على منهج تجريبي انطلاقا من وقائع ملاحظة ، بل يسير على منهج استنباطي انطلاقا من نموذج قد تم تركيبه مما يسمح له بالوصول إلى قوانين عامة^(١٢) .

ولم يتردد ليفى ستروس في تطبيق هذا النموذج الفونولوجى على الوقائع الاجتماعية . فتمثلت خصائص المنهج في التأكيد على الكلية أو الشمول حيث تقوم الدراسة على مستوى كلى macro-level وليس على مستوى جزئى micro-level ، وعلى التأكيد على أولوية الكل على الأجزاء . ثم يتم تفسير الكل والأجزاء عن طريق العلاقات القائمة بين الأجزاء وارتباطها بالكل . وتمثل أهم خاصية للمنهج في محاولة دراسة هذه الشبكة المعقدة التى تجمع عناصر الكل توصلا إلى البنيات العميقة ، وذلك من خلال نماذج يتم تشكيلها .

ويرى ليفى ستروس أن علينا أن ندير ظهورنا لكل ماهر معاش ، من أجل التوصل إلى فهم الواقع . وبناء على ذلك رفض كلا من الفونولوجيا والوجودية ، نظرا لأن كلا منهما تسلم بوجود استمرار أو اتصال بين المعاش والواقعى^(١٣) . بينما من جهة أخرى ، تحدث ليفى ستروس عن علوم ثلاث أثرت على نفسه ، أو ما أسماه معشوقاته الثلاث ، وفى « الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسى »^(١٤) .

ويحاول هذا المنهج حل مشكلة العلوم الاجتماعية بشكل عام والصراع بين الاتجاهات المثالية والوصفية بشكل خاص . لذا تتميز البحوث التى تبني هذا المنهج

بالتأكيد على العلاقات بين الظواهر على مستوى مجرد للغاية ، ودون إغفال الواقع . فتقوم التعميمات على الملاحظات التجريبية وعلى أسلوب المقارنة والاعتماد على قوانين التحول ، مع رفض قوانين السببية .

وقد بنى فوكوه موقفه على رفض النزعة الإنسانية Humanism ، وهكذا يختفى من فلسفة الإنسان المؤثر فى التاريخ ، الواعى بما يفعل . فالإنسان لم يظهر إلا من فترة وجيزة واكتشاف ظهوره يؤذن بنهايته القريبة ، وموقعه المركزى فى صميم الفكر الغربى ليس إلا وهما . وهكذا نجد أن الإنسان قد أزيح من مكانه وألقى على هامش الأشياء ومورست عليه الضغوط حتى درجة ضياعه . فيقول فوكوه : « ليس الإنسان بالتأكيد إلا نوعاً من التمزق فى نسق الأشياء ... ليس الإنسان إلا اختراعاً حديث العهد ، وهيئة لايزيد عمرها عن مئتي سنة ... إنه مجرد ثنية أو انعطافة فى طوايا معرفتنا »^(١٥) .

الموقف من العلوم الإنسانية

وقد تميزت نظرة قطبى البنيوية ليفى ستروس وفوكوه إزاء العلوم الاجتماعية والإنسانية . فقد وجد ليفى ستروس أن وظيفة العلوم الاجتماعية والإنسانية تقع فى منتصف الطريق بين التفسير والتنبؤ ، كما لو كانت عاجزة عن الاتجاه بتصميم نحو أحدهما . ولايعنى هذا فى رأيه أن هذه

العلوم تخلو من الفائدة سواء على المستوى النظرى أو العملى ، وإنما يعنى فقط أن قائدها تقاس فى ضوء عمليتى التفسير والتنبؤ . ومن هنا فإن لهذه العلوم وضعها الخاص والفريد ، وتتركز فى هذا الوضع مهمة العلوم الإنسانية ، التى يحددها ليفى ستروس فى العبارة التالية : هذه العلوم لا تفسر إلى النهاية أو نادراً ما تقوم بذلك ، كما إنها لا تتبأ بدرجة عالية من التأكيد^(١٦) .

أما فوكوه فقد أصدر حكمه بالإعدام على العلوم الإنسانية جميعاً بما فيها علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ والإنثروبولوجيا الخ ، ومن هنا فإن رفض الدخول فى المشكلات المنهجية الخاصة بالعلوم الإنسانية ، بما طالما دار حوله نقاش أهل تلك العلوم : أتراها تقوم على التفسير أم على الفهم ، هل تستمد نموذجها من الرياضيات أم من علم الأحياء ؟ هل يمكن أن تقوم هوية بين الذات والموضوع ؟ ... هل يمكن أن يقوم فى نطاق تلك العلوم اتجاه منطقى صورى محض ؟ ... الخ^(١٧) .

وبالرغم من ذلك فقد كرس فوكوه صفحات طويلة من كتاب « الألفاظ والأشياء » للحديث عن شكل أو صورة العلوم الإنسانية وذلك انطلاقاً من افتراض يقوم على أن العلوم الإنسانية لم ترث مجالاً محدداً لها من قبل ، كما لم يتحدد أمامها

المسار المعرفي التي يتعين عليها أن تقطع^(١٨).

واختلف كل من ليفي ستروس وفوكوه حول الصعوبة التي تعزى إلى العلوم الإنسانية. فقد أرجع ليفي ستروس الصعوبة القائمة في تلك العلوم إلى أن مختلف أنساقها لا تقع على نفس المستوى من الناحية المنطقية، كما أن المستويات التي ترتبط بها متعددة ومعقدة، وكثيرا ما تكون تعريفاتها غير دقيقة. وتتخذ بعض هذه العلوم موضوعات دراسة هي عبارة عن كيانات تجريبية تتميز بكونها من العموميات ومن الكليات *des realia et des tota*، مثلا المجتمعات التي يكونها واقعية ومحددة في مكان وزمان معين وفي الوقت تخضع للدراسة في كليتها. وكمثال على ذلك الأنثروبولوجيا (الأنثرونولوجيا) والتاريخ. وترتبط علوم أخرى بكيانات لا تقل واقعية، إلا أنها تهم بمظهر معين، مثلا اللغويات تدرس اللغات، والقانون يدرس الأشغال القانونية، وعلم الاقتصاد يهتم بأنساق الإنتاج والتبادل وعلم السياسية يدرس الأنظمة ذات الشكل المحددة^(١٩).

أما فوكوه فيرى أن العلوم الإنسانية تعيش دائما عالة على العلوم الاستنباطية، والعلوم التجريبية، والفكر الفلسفي، فضلا عن أنها كثيرا ما تصطنع من المفاهيم والنماذج ما هو مستعار من البيولوجيا،

والاقتصاد وعلوم اللغة، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينبها إلى صعوبة تحديد وضع أو موقع ثابت لها في إطار التصنيف المعاصر للعلوم. وليس السبب في صعوبة العلوم الإنسانية «المزعومة» يرجع إلى تعقد موضوعاتها وكثافتها، أو اتصافها بطابع ميتافيزيقي، أو استنادها إلى موجود زبقي لا يكف عن العلو على نفسه، بل السبب هو تعقد التنظيم الاستمولوجي الذي توجد في إطاره من جهة، وطبيعة العلاقة الثابتة التي تربطها بالأبعاد المكونة لصميم مجالها من جهة أخرى^(٢٠).

ينظر إذن فوكوه إلى العالم باعتباره متضمنا لثلاث جوانب للمعرفة، يشمل أولها الرياضيات والطبيعة، ويشمل ثانيها علوم اللغة والحياة وإنتاج الثروة وتوزيعها، ويشمل ثالثها التأمل الفلسفي. ويذهب فوكوه إلى أن العلوم الإنسانية تمثل مكان المفصل الواقعة بين هذه الجوانب^(٢١).

يظهر إذن الفارق بين كل من ليفي ستروس وفوكوه في نظرتهم إلى العلوم الإنسانية... ففي حين أن ليفي ستروس قد أقام تعارضا بين الفيزياء وعلم الأحياء من ناحية، والعلوم الإنسانية من ناحية أخرى، بحجة أن هذه العلوم الأخيرة لا تستحق لقب «العلم» بنفس الدرجة وعلى نفس المستوى، مؤكدا - في الوقت نفسه - أن في إمكان كل من علم الاجتماع

والأنثروبولوجيا الارتقاء إلى مستوى الوضع العلمي ، إذا نجحنا في تجاوز عماء الظواهر من أجل الوصول إلى النظام الكامن من خلفها ، نجد أن فوكوه - على العكس من ذلك - قد ظل متمسكا بفكرته القائلة بأن العلوم الإنسانية لا يمكن أن تعد مجرد علوم زائفة ، بل هي ليست من العلوم في شيء ... ولا يقف فوكوه عند هذا الحد وإنما يقرر أيضا أن تلك المعرفة الجديدة التي ظهرت بظهور الإنسان - في القرن التاسع عشر - إنما هي بعينها التي سوف تجهز عليه ! وآية ذلك أن الفرد الذي كان من قبل موزعا بين علم الفيزياء وعلم الأحياء (البيولوجيا) ، لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من الهوية الذي بقي له ، بسبب توزيعه بين فروع مختلفة من المعرفة : ألا وهي علم النفس ، وعلم الاجتماع ، والأنثروبولوجيا ، والتجليل النفسي^(٢٢) .

تقييم المنهج البنيوي

فإذا أردنا أن نقيم المنهج البنيوي فسوف نجد ناحية إيجابية تتمثل في الاهتمام بالجواهر ، فلم يكتفِ المنهج البنيوي بما يدور على السطح وإنما بحث عن البنيات العميقة الكائنة وراء الظواهر الملاحظة . إلا أن عيب البنيوية أنها يبحثها عن البنيات العميقة الكامنة وراء السطح الظاهر أغفلت - عن قصد أو بدون قصد - الواقع .

والتسائل هو : كيف تكون البنية

متطابقة مع الواقع وفي الوقت نفسه صادرة عن الذهن أو العقل البشري الذي يصفه ليفي ستروس بأنه يظل باستمرار متطابقا مع نفسه ، مساويا لذاته ؟ إن ليفي ستروس يرفض إعطاء الصدارة للعامل الاجتماعي على العامل العقل لأنه يرى أن النشاط الذهني ، لدى الإنسان ، ليس مجرد انعكاس للتنظيم الواقعي للمجتمع ، ولكنه حين يرد البنيات إلى هذا النشاط الذهني ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون نمط الوجود الذي يمتلكه هذا الذهن أو العقل ، خصوصا وأن ليفي ستروس يقول عنه إنه ليس اجتماعيا ولا نفسيا ولا عضويا؟^(٢٣) .

نضيف إلى هذا إغفال بعض أقطاب هذا الاتجاه للتراث . فالقاعدة الأساسية في منهج فوكوه الأركيولوجي ، على سبيل المثال ، في التخلّي نهائيا عن مزاعم « الاستمرارية » القائمة على مفاهيم غامضة من أمثال « التراث » و « التأثر » و « الترق » و « التطور » ... الخ^(٢٤) فمما لا شك فيه أن هذا مرفوض دينيا حيث يوجد باستمرار اتصال في التاريخ . وحيث يمثل الإسلام والتراث الإسلامي القاعدة والمنطلق لمختلف جوانب الحياة .

يقودنا هذا إلى تقييم نظرة المنهج البنيوي للتاريخ . فقد التقى فوكوه مع ليفي ستروس في إنكاره لإمكانية قيام علم التاريخ

بعقلنة يحمل الواقع . يقول ليفي ستروس :
« إذا ما أراد علم التاريخ أن يكون ذا دلالة
ومغزى ، فإنه عليه أن يختار مناطق محلية
يمارس دوره فيها ... ذلك أن التاريخ الكلي
يحدد نفسه بنفسه . إن حصيلة إنتاجه تعادل
الصفر^(٢٥) . إن التاريخ بالنسبة له هو أيضا
عبارة عن مجموعة أشياء متنافرة ذات
علاقات متقطعة . يقول : « لا يمكن
ضمان الاستمرارية التاريخية المزعومة إلا
بواسطة تخطيطات احتمالية »^(٢٦) .

إن الانقطاع أو القطعية بين مراحل
التاريخ التي يؤمن بها فوكوه تجعله يرى أن
كل مستوى من مستويات الواقع ينمو
ويتطور بشكل مستقل عن المستويات
الأخرى . ويقول فوكوه : « ينبغي أن
تخلص من هذه الفكرة القائلة بوجود
رابطة تحليلية أو ضرورية بين العامل
الأخلاقي والبنى الاجتماعية أو الاقتصادية
والسياسية »^(٢٧) . إن هذا التمييز بين صعيد
المعرفة وصعيد الواقع وعدم إقامة علاقة
سببية بينهما يحيلنا إلى التمييز الأرسطي الذي
ينظر إلى التاريخ بصفته محلا للفوضى المطلقة
للعالم الأرضي ، حيث يستحيل استنتاج
أى معنى ذى دلالة ... إن فوكوه
يجزى الواقع إلى جملة من الشرائح والقطع
التي توضع تحت التحليل . وكل متوالية من
الشرائح لها إيقاعها الخاص وانقطاعاتها
الدالة بغض النظر عن السياق العام^(٢٨) .

لقد أتى فوكوه إلا أن يأخذ بفكرة
« المجال الاستمولوجي » التي كانت تنطوي
منذ البداية على مبدأ الانفصال ، دون أن
يسمح للتاريخ ولا للمعقولة بأى موضع
يمكن أن تشغله أو أن تستقر فيه ! وهكذا
كان حتما على فوكوه أن يضحى بالتاريخ
لحساب « البنية » وأن يستغنى عن العقل في
سبيل استبقاء « النظام » ! والظاهر أن هذه
الفلسفة الجديدة التي كان فوكوه حريصا
أشد الحرص على تثبيت دعائمها ، هي التي
أوحى إليه برفض كل ماضى الفلسفة ،
وقطع كل صلة بتاريخ الفكر ، من خلال
تلك المزايم العريضة المتكررة عن وجود
« تصدعات » وانفصالات و « هوات »
غير معبورة بين العصور الثقافية
المختلفة^(٢٩) .

وشفرات المعرفة عند فوكوه ، تلك
التي ركزت على العقيدة والفلسفة والعلم
كاشفة عن تغير أدوار رجال الدين والمحامين
والقضاة والأطباء ، هي شكل متطور من
أفكار شان سيمون الذي يمكن أن يعده
فوكوه واحدا من المفكرين الأول العظام لما
يسميه « حقبة الإنسان » . ولأن فوكوه
يتوقع نهاية هذه الحقبة ، بوصفها « نهاية
التاريخ » أو نهاية مرحلة الإنسان ، فإن
وسائل الإعلام تصوره على أنه نذير
بالنهاية ، ولكنه لا يقصد نهاية الإنسانية
بإطلاق ، بل نهاية نظراتنا السائدة عن
العالم ، أى « العلمية » المتجزأة ، تلك

النظرات التي يحاول هو نفسه أن يتجاوزها^(٣٠).

يقودنا هذا إلى مناقشة مقولة غياب الإنسان أو موته التي يعتقد البعض أن المنهج قد طرحها. ويقوم هذا الاعتقاد على أن النبوية، مع مفكرين من أمثال فوكوه، قد حكمت بالموت على الفلسفة والتاريخ، وهذا ولا شك سيضمن حكما بالموت على الإنسان صانع الحضارات والتاريخ.

والفيلسوف الوجودي جون بول سارتر، على سبيل المثال، وجه انتقادا حادا إلى النبوية باعتبارها تتباعد عن الوجود الإنساني وتتكرر للشرط الأساسي لهذا الوجود، وهو الحرية. فالمدخل النبوي في رأى سارتر مدان لأنه يمسح البشر في موضوعات ثابتة لا زمان لها، ولا ترتبط بغيرها من البشر أو الأشياء إلا بمجرد روابط شكلية موضوعية لا زمان لها. ويقول سارتر: «إن العالم يقع في الخارج... كما لا تقع اللغة أو الثقافة في الفرد... بل الفرد موجود يوجد في ثقافته وفي لغته، أي داخل مجموعة خاصة من الشروط»^(٣١).

ويقع الجدل عند سارتر بين البشر وظروفهم المحيطة، وبينهم وبين العمليات التي يمارسون خلالها فعلهم الواعي إزاء هذه الظروف. أما الجدل - عند ليفي ستروس - فيقع بين البشر بوصفهم

موجودات اجتماعية وبوصفهم حوامل لواعية لنظام كلي (نابع من أبنية لم تكتشف بعد)^(٣٢).

وبأخذ الكثيرون على فوكوه أنه قد تورط في ضرب من «الوضعية المنطقية»، فانتهى إلى القضاء على الإنسان باسم اللغة التي فطن هو نفسه إلى شبحها الرهيب الذي يحطم على صدور أهل القرن العشرين^(٣٣).

وفي الواقع إن مقولة غياب الإنسان في المنهج النبوي هي مقولة خلافية إلى حد كبير. فيعتقد البعض أن عالم الأنثروبولوجيا ليفي ستروس قد نجح في خلق تصور جديد لإنسان عالمي، ليس هو إنسان الغرب ولا هو إنسان الشرق، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية. ففي التفكير السابق على المنطق Prelogique يكتشف منطق المحسوس أو علم اللموس اللذان لا غنى عنهما في أي ثقافة إنسانية، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل. كما اكتشف ليفي ستروس منطق الطقوس والأساطير، وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم^(٣٤).

إن القول بموت الإنسان (أو اختفاء الذات) ليس مجرد تعبير عن استمولوجية جديدة تفرص على وحدة المقال العلمي، وتهتم باستبعاد مفهوم «الإنسان» الذي

أن تتخذ العلاقة بينه وبين الكون شكل الحوار والجدل . ومن هنا فقد استحدث المناهج التي عن طريقها يستطيع أن يدرس كل ما يحيط به من ظواهر ، طبيعية كانت أم إنسانية .

وتتبع أهمية طرح ومناقشة المناهج المستخدمة في مجال العلوم الإنسانية إلى أن الدارس والباحث في قضايا الإنسان يحتاج إلى خبرة من سبقوه من منظرين وباحثين ، ووجهات نظرهم . وإذا كان تقييم المناهج القائمة يظهر كثيرا من السلبيات فإنه يكشف أيضا عن وجود بعض الإيجابيات . وتأتي المحاولة التي عرضناها داخل هذا الإطار .

ومما لا شك فيه أن التصدي لمعالجة قضايا الإنسان في عالمنا المعاصر ليس بالموضوع السهل أو الميسر ، ومن هنا الصعوبة التي تقابل الباحثين في هذا المجال . لذا فإن محاولة ربط الإنسان ببعض الثوابت كالتراث الديني أو القيم تكون خطوة على الطريق الرامي إلى حل الأزمة الحالية في العلوم الإنسانية .

طلما أثار البلبلة في نطاق « اللغة » ، وإنما هو في الحقيقة ، أو بالأحرى ، تعبير أيديولوجي عن نزوع الإنسان المعاصر نحو التخلي عن النشاط (أو العقل) في إطار ذلك المجتمع التكنوقراطي الذي أصبح « يخطط » له كل شيء^(٣٥) .

أو هو الغائب الحاضر ، كما يتضح من العرض الذي قدمناه ، فإن مدخلنا إلى العلوم الإنسانية لابد أن يركز ، وبوضوح ، على مقولة وجود الإنسان . فالإسلام جعل الإنسان خليفة الله على الأرض ، وسخر له الكون وكافة الكائنات فيه ، كما كرمه بالعقل . من هنا أهمية إبراز مكانة العلوم الإنسانية بين العلوم الأخرى . كما يتعين أن تعالج العلوم الإنسانية قضايا الإنسان من مدخل أن الإنسان هو مركز المجتمع ، ومن ورائه الكون كله .

خاتمة

لقد أرى الإنسان منذ الأزل أن يتقبل الواقع على ما هو عليه أو الاستسلام لظواهر الطبيعة والخضوع لها . وإنما أراد الإنسان



الهوامش والمراجع

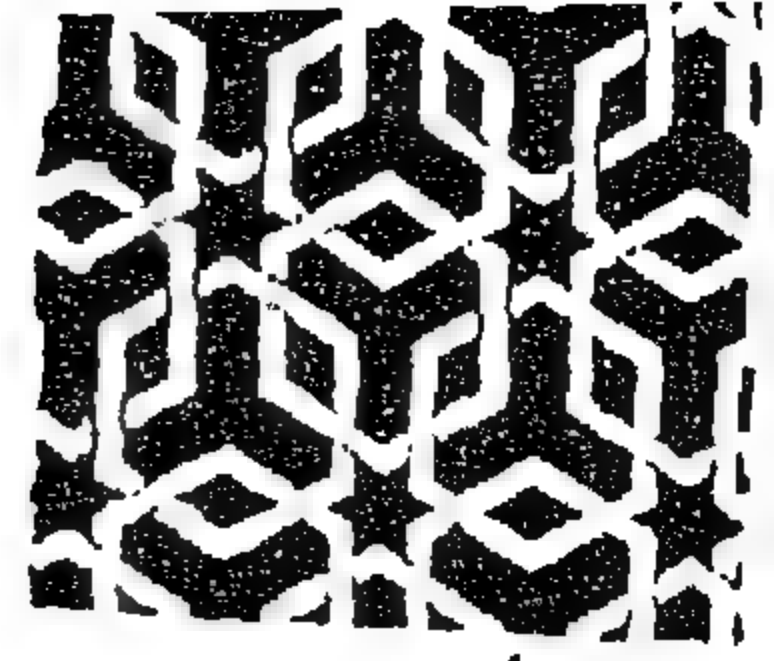
- (١) علا مصطفى أنور . التفسير في العلوم الاجتماعية . دراسة في للتوزيع والنشر ، ١٩٨٨ ، ص ١٩٢ .
- (٢) C.W . Churman . On the Unification of the Social Scieces . Proceedings of the 4th International Conference on the Unlty of the Sciences . New York , 1975 . PP . 101 - 110 , P . 102
- (٣) حامد عمار . المنهج العلمي في دراسة المجتمع . القاهرة ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٦٠ . ص ٤٩ .
- (٤) H. Spiegelberg. The Phenomcenological Movement. A Historical Introduction. The Hague, (٤) Martinus Nijhoff, 1969 p. 666 - 672 .
- (٥) E.Nagel . On The Method of Verstehen as The sole Method of Phiosophy in M. Natanson (ed.) Phenomenology and the Social Sciences . Vol.I. Evanton , North Western Univ . Press ., 1973 . PP . 262 - 265 .
- (٦) T. Abel . Opration Called Verstehen in H. Feigh and M. Brodbeck,(eds.) , Readings in the Philosophy of Science . New York , Appleton Century Crofts Inc . , 1953 .PP . 684 - 85
- (٧) K. Popper . Poverty of Historicism . London , Routlege and Kegan Paul , 1957 . P .20
- (٨) أدبث كرزويل . عصر النبوية . من لغى شعراوس إلى فوكوه . ترجمة جابر عصفور . بغداد ، آفاق عربية ، ١٩٨٥ ص ٥ .
- (٩) انظر علا مصطفى أنور . التفسير في العلوم الاجتماعية . دراسة في فلسفة العلم . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٨ . وأيضا علا مصطفى أنور أزمة المنهج في العلوم الإنسانية . المسلم المعاصر ، العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون ، يناير - يونيو ١٩٩٠ ص ١١٥ - ١٣٣ .
- (١٠) C.Lévi - Strawss . Anthropologie Structurale P.28,Cité par S.Thion , Structurologie , Daus Alethia NO.4,Mai 1966 ,PP 219 - 227, P. 220
- (١١) زكريا إبراهيم . مشكلة البنية . القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ٣٣ .
- (١٢) المرجع السابق ص ١٠ .
- (١٣) المرجع السابق ص ٩ .
- (١٤) أحمد أبو زيد . البناء والبنائية : دراسة في المفهومات . المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد السابع والعشرون ، العدد الثاني ، مايو ١٩٩٠ . ص ٩٧ - ١٣١ ، ص ١٢٠ .
- (٢٥) فوكوه . الكلمات والأشياء ، ١٩٦٦ ، ص ١٥ في : فرنسوا دوس . عالم فوكوه الفيلسوف الملتزم ، أو رجل اختراق الحواجز والحدود . المنار . العدد الثاني السنة الأولى ، فبراير ١٩٨٥ ، ص ١٤٢ - ١٨٩ ، ص ١٥٣ .
- (١٦) C.Lévi - Strauss . Critères Scientifiques dans les disciplines et Humaines . Alethia . NO Mai 1966 PP 189 - 212 , P. 196
- (١٧) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٥٥ .

(١٨) Michel Foucault . Les Mots et les Choses . Paris , Gallimard , 1966 , P. 355

(١٩) C, Levi - Strauss . Critères Scientifiques dans les Disciplines Sociales et Humaines , OP.Cit . P. 196 - 197

- (٢٠) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٥٥ .
- (٢١) أدبث كهرزويل . مرجع سابق ص ٢٢٤ .
- (٢٢) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٥٧ - ١٥٨ .
- (٢٣) المرجع السابق ص ٩٦ .
- (٢٤) المرجع السابق ص ١٦٣ .
- (٢٥) كلود ليفي ستروس . الفكر المتوحش ١٩٦٢ ص ٣٣٩ - ٣٤٢ . في فرنسوا دوس مرجع السابق ص ١٥٧ .
- (٢٦) المصدر السابق ص ٣٥١ في فرنسوا دوس . مرجع السابق ص ١٥٧ .
- (٢٧) فوكوه . مقابلة . لونوفيل أوسيرقاتور ١ / ٦ / ٨٤ . في فرنسوا دوس مرجع السابق ص ١٥٨ .
- (٢٨) فرنسوا دوس . مرجع السابق ص ١٥٨ .
- (٢٩) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٤٩ .
- (٣٠) أدبث كهرزويل . مرجع السابق ص ٢١٢ .
- (٣١) Verttrsteaten . Levi - Strawss de la Tentation du Néant . P 81 dans : أدبث كهرزويل ، مرجع السابق ص ٣٦ .
- (٣٢) كهرزويل . مرجع سابق ، نفس الصفحة .
- (٣٣) زكريا إبراهيم مرجع سابق ص ١٦٧ .
- (٣٤) عبد الرهاب جعفر . النبوية في الإلكترونيولوجيا وموقف سارتر منها . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٠ ، ص ٢٣٠ .
- (٣٥) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٦٠ - ١٦١ .
- (٣٦) فرنسوا دوس . مرجع سابق ص ١٦٥ .
- (٣٧) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٦٨ .





نقد كتب



بين القيادة والجنديّة على طريق الدعوة

للأستاذ : مصطفى مشهور

تعليق : أ. محمد سيد حسين

القيادة والجنديّة على طريق الدعوة «
للأستاذ / مصطفى مشهور ، والكتاب يقع
في ١٠٨ صحيفة من القطع الصغير
والطبعة التي بين أيدينا قام بنشرها دار
الدعوة بالإسكندرية بدون تاريخ .

والكتاب لم يقسم كتابه إلى أبواب
وفصول ولكن إلى موضوعات متصل
بعضها ببعض يجمعها عنوان الكتاب .

يستفتح الكاتب كتابه - أو كتيبه -
بمقدمة عن النكبات التي حلت بالمسلمين
وانتهت بالقضاء على خلافتهم ودولتهم
وكيف أن الحركة الإسلامية المعاصرة
وُجدت في وقت كانت الأمة أحوج
ما تكون إلى وجودها ، ثم يعرج بعد ذلك
للكلام عن الجماعة ووجوب العمل
الجماعي ومن ثم ضرورة وجود منهج
وقيادة وجنود وطاعة حتى يؤتي هذا العمل
ثمرته .

وهنا نقف مع هذه الفقرة التي أوردها

الحمد لله والصلاة والسلام على مصطفى
وبعد ..

فالكتاب الذي نقف معه تأتي أهميته من
جانبين :

الأول : أن كاتبه أحد رموز الحركة
الإسلامية المعاصرين ومن ثم فإن تأثير
كتاباته على أتباع الحركة وشبابها بصفة
خاصة أمر يستحق الاهتمام .

الثاني : أن موضوع الكتاب يتعلق
بمسألة تُعدّ من أخطر ما يواجه الحركة
الإسلامية المعاصرة على اختلاف مدارسها
وكم وقعت الحركة في أخطاء وتحملت
نتائجها من دماء رجالها نتيجة عدم
الوضوح والخلط في هذا الأمر ألا وهو
القيادة والجنديّة والعلاقة بينهما وإلى أي
حد يفرض الولاء لحركة معينة أن يتنازل
الشخص عن ذاتيته ورأيه لرأي أمره أو
قائده أو الحركة التي ينتمي إليها .

من هنا رأينا أن نقف مع كتاب « بين

أم شخص ؟ إذا كانت فكرة في المقام الأول فليس انتقاص أى فرد من أفرادها ينال منها فى شىء ، بل يذهب الأشخاص وتبقى الفكرة الصحيحة المستنيرة تجمع الناس حولها .

يمضى المؤلف بعد ذلك عارضا أعباء القيادة ثم الأخلاق والصفات التى يجب أن يتحلّى بها القائد وهنا لنا وقفة :

فالكاتب عدّد فى صفات القائد التى يلزمه أن يتحلّى بها عشرين صفة لم يذكر فى هذه الصفات وجوب اتصاف القائد بالشورى ومحاورته من معه فى كل أموره وقراراته ، اللهم إلا ما ذكره فى ثنايا صفة « العزم والتوكل وعدم التردد » .

فقال « بعد أخذه بالأسباب واستشارته واستخارته عليه أن يعزم ويتوكل على الله » ونرى أن الشورى يجب أن تعطى من الأهمية ما تستحقه - وهذا ما أغفله الكاتب - لاسيما والمجتمعات الإسلامية تعاني أشد المعاناة من غياب الشورى وحرية الرأى وعلى الإسلاميين إذا أرادوا أن يغيروا الأوضاع القائمة أن يتميزوا عنها وإحدى أهم ما يجب أن يميزهم التزامهم بالشورى وتربية الأفراد عليها والسماح بالرأى الآخر داخل حركاتهم .

يستعرض الكاتب بعد ذلك طبيعة عمل الحركة الإسلامية ومجالاته مبينا أنه يجب الالتزام بالأهداف التى قامت من أجلها الجماعة وهى إقامة دولة الإسلام العالمية وأنه يجب مراعاة المرحلة التى تمر بها الدعوة ومتطلباتها ، ووجوب الاهتمام بالجانب

الكاتب من كلام الأستاذ / حسن البنا للاستدلال على وجوب طاعة الجندى « العامل فى جماعة » لقائده ولتصوير العلاقة بينهما يقول : « وللقيادة فى دعوة الإخوان حق الوالد بالرابطة القلبية ، والأستاذ بالإفادة العلمية ، والشيخ بالتربية الروحية ، والقائد بحكم السياسة العامة ، ودعوتنا تجمع هذه المعانى جميعا » .

ولاشك أن إعطاء القيادة حق الوالد والأستاذ والشيخ والقائد أمر قد يتعارض فى كثير من الأحيان مع حرية الاعتراض على رأى القيادة ونقده مما يؤدى الى غياب الشورى فى هذه الجماعة .

ثم ما الذى يجعل القائد له حق الأستاذية والشيخية وهو فى كثير من الأحيان يكون أقل علما - وربما خبرة - من جنوده .

كما أن وجود الشخص فى مكان القيادة ليس إلا مركزا إداريا وقد يتغير ويحل محله غيره ويتم تبادل المراكز بين الجنود والقادة - أحيانا - فهل لكل من تبوأ مكان القيادة - أى قيادة - هذه الحقوق ؟

والجماعة التى تجعل الأفراد بالنسبة لقيادتهم كالمرید مع شيخه والأستاذ مع تلميذه والوالد مع ولده لا أعتقد أنها تنجح فى إفراز « كوادر » فكرية وحركية قادرة على الانطلاق بالفكرة وتغيير المجتمع .

ويعلق المؤلف على عبارة الأستاذ / حسن البنا بأن « أى انتقاص من مكانة القيادة ينال من وحدة الجماعة وقوتها » . وهنا نتساءل : هل هذه الجماعة فكرة

(٥) لعل تخصيص وحمل كلام الأستاذ البنا على القيادة العليا التى يفترض فيها توافر شروط معينة تبرر هذه الحقوق أول من تعيها على القيادات لى المستويات الادارية التى لم يخصصها الأستاذ البنا بكلامه المشهود به . (التحرير) .

التربوي إذ التربية هي الأساس في قوة البناء وتماسكه ، كما ينبه الحركة إلى مراعاة الجانب السياسي في مجالات العمل على ألا يطغى على الجوانب الأخرى ، كما يدعو إلى حسن علاقة الجماعة بالجماعات الأخرى على الساحة الإسلامية ، وإلى الاهتمام بالمجتمعات التي تعمل الجماعة خلالها لأنها بمثابة القواعد الثابتة القوية التي يقوم عليها الحكم الإسلامي وكذلك الاهتمام بدور المرأة وبالنشء ، كما يدعو إلى الاهتمام بالمال كوسيلة لاستمرار العمل الدعوى .

ثم يستعرض الكاتب بعد ذلك « ملاحظات تتصل بحسن سير العمل » وهنا يلفت نظرنا قوله « من المستحسن للمسئول أن يتجنب إبداء رأيه الشرعى في القضايا الفرعية التي فيها خلاف حتى لا يظن أحد أن هذا رأى الجماعة » لتساءل : هل انضمام الفرد إلى جماعة يعنى ألا يكون له رأى شخصي فيما يعرض للمسلمين من مشكلات ؟ وهل يحرم من إبداء رأيه حفاظا على علاقته بالجماعة التي ينتمى إليها ؟

ينتقل الكاتب في القسم الثاني من الكتاب إلى الكلام عن الجندية ومتطلباتها وهنا يلفت نظرنا بشدة قوله فيما ينبغي على الجندي أن يعلمه :

« عليه بعد علمه بوجوب العمل الجماعي أن يستشعر أهمية اختيار الجماعة التي يعمل معها » .

ومع تسليمنا بأهمية العمل الجماعي إلا

أن القول بوجوبه يحتاج إلى وقفة فقهية إذ معناه أن الفرد الذي لا يعمل من خلال جماعة آثم شرعا وإن كان يبذل من وقته وجهده وماله من أجل نشر الإسلام الصحيح أضعاف ما يبذله مثات المنتمين إلى جماعات وهذا - فيما نرى - أمر غير صحيح فالعمل الجماعي قد يكون واجبا في حق فرد مندوبا في حق آخر مباحا في حق ثالث ... وهكذا ، والأمر في النهاية رهن بمدى ما يقدمه الفرد ويبذله لأجل رفع راية الإسلام والدعوة إليه (٥) .

يستكمل الكاتب - بعد ذلك - ما أسماه « أمور يلزم أن تتحقق عند الفرد العامل في جماعة » ويلفت نظرنا قوله في البند العاشر ص ٦٦ - حيث يتكلم عن اجتماع الكلمة وتوحيد الصفوف - :

« فلا مبرر لرفع رايات متعددة باسم العمل للإسلام » .

ولاندرى ماذا يعنى الكاتب بهذه العبارة ؟ هل يعنى أن تتحد كافة الجماعات والجهات العاملة للإسلام في جماعة واحدة ؟

إن تعدد الوسائل واختلاف المناهج هو أمر طبيعي نتيجة اختلاف العاملين في الساحة الإسلامية في تشخيص داء الأمة وفي كيفية التغيير للوصول إلى المجتمع المسلم المنشود .

فقد يرى البعض المشكلة في عدم نقاء التوحيد ووجود بعض مظاهر الشرك عند المسلمين فيوطن نفسه ومن معه لمحاربة كل

٥. ورهن كذلك بتحقيق حد أدنى من التنسيق بين الجهود الفردية حتى تتكامل دون أن تكرر أو تتعارض . وبهذا نضع مفهوم العمل الجماعي ليشمل الجهود الفردية المنسقة (التحرير) .

ومع عدم وضوح قوله إن الطريق واحدة ولا يصلح معه أى طريق آخر إلا أننا نقف مع عبارة « لا يصلح معه العمل الفردى » .

ولاندرى لماذا يُصرّ الكاتب على هدم مجهودات الأفراد الذين آمنوا بالإسلام الصحيح وانطلقوا يحملون الفكرة ويبدلون في سبيل الدعوة إليها والعمل من أجل تحقيقها كل مرتخص وغال ، ولا يضيرهم - بعد ذلك - أن يعملوا أو لا يعملوا في جماعة .

إن النظر إلى الآخرين والحكم عليهم من خلال هذا الثقب الضيق « الانتماء إلى جماعة » هو أمر غير موضوعى ويدخل في صفة « النرجسية » التى أصابت كثيرا من العاملين للإسلام فأصبحوا يحكمون على الآخرين من خلال مواقفهم منهم وكأنهم هم الإسلام نفسه وليسوا إحدى الجماعات المتعددة التى تعمل للإسلام .

يتنقل الكاتب - بعد ذلك - للحديث عن « التزامات وسلوك على الأفراد - العاملين في جماعة - مراعاتها والالتزام بها » .

فيقول إنه على الفرد « أن يخضع أموره الخاصة من عمل ومسكن وزواج وسفر وغير ذلك لمصلحة الدعوة » .

وتعبر « مصلحة الدعوة » مع مفهوم الالتزام بجماعة من خلال الكتاب يعنى أن الجماعة « القيادة » هى التى تحدد مصلحة الدعوة ومن ثم فإن الفرد يصبح واجبا عليه

ما من شأنه خدش عقيدة التوحيد عند المسلمين .

وقد يرى البعض الآخر أن تغيير الأنظمة الحاكمة هو الكفيل بإقامة الدولة المسلمة فيسلك الطريق الذى يوصله إلى هذا التغيير .

وقد يرى آخرون أن مشكلة المسلمين في تخلفهم الفكرى والحضارى ومن ثم فعلينا أن نبدأ بإصلاح مناهج الفكر إذا أردنا أن يحل الإسلام محل النظم الأخرى .

وهكذا ... تختلف الرؤى فتختلف السبل فهل يعنى الكاتب أن يوحد المسلمون رؤيتهم وتصوراتهم للأزمة ومن ثم يوحدون طريقهم للوصول إلى المجتمع المسلم .

إذا كان يعنى ذلك فهو يطمح إلى مستحيل ، واختلاف الرؤى - إذا أحسن التعامل معه - كثيرا ما يكون دليل صحة لا دليل مرض ويمض كل في طريقه الذى يرى أن فيه خلاص الأمة من تخلفها ،

على أن هذا الكلام من الكاتب يعارض - في نظرنا - مادعى إليه الكاتب نفسه ص ٤٤ من الحرص على حسن العلاقة وتهيئة جو التعاون بين الجماعات الإسلامية العاملة على الساحة .

يعود الكاتب ص ٦٨ عند كلامه عن العمل للإسلام فيصفه بأنه :

« عمل أخروى له أهداف محددة وطريق واحدة ، ولا يصلح معه أى طريق آخر كما لا يصلح معه العمل الفردى » .

أن يختص أمورهم الخاصة لما تراه القيادة وهذا أمر لا نعلم أن الصحابة أنفسهم كانوا يتبعونه مع الرسول الكريم ﷺ ، فما علمنا أن الصحابي كان إذا أراد أن يتزوج أو ينقل سكنه أو يغير عمله فإنه يجب عليه أن يذهب إلى الرسول ﷺ ويستأذنه .

كلا ، بل إن الرسول ﷺ كان رأى أحدهم - وهو عبد الرحمن بن عوف - وعليه أثر صفرة فسأله عن ذلك فقال تزوجت بأرسول الله ... الحديث (١) .

هذا مع الرسول ﷺ الذى هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فما بالنا مع غيره ؟ إن الأمور الشخصية من زواج ومسكن وماشابه ليس لجماعة ولا قيادة أن تتدخل فيها إلا إذا كان الأمر على سبيل النصيح بحكم أخوة الإسلام لا أكثر .

والحقيقة أن هذه التضييقات على الفرد والتزامه فى كل صغيرة وكبيرة بجماعته هو منهج الكتاب كله فيقول الكاتب ص ٧١ ، ٧٢ :

« على الأفراد الالتزام بهذا الفهم (أى فهم الجماعة) وعدم السماح بمرور مدارس فكرية مختلفة داخل الجماعة تحدث تمزقا وتشتتا ، ويجب على كل فرد فى الجماعة أن يراعى فى حديثه أو كتاباته أو تأليفه التزامه بفهم الجماعة وعدم مخالفته وفاء لبيعته » وهذا الكلام لاسيما إذا اتصل بالكتابة والتأليف يعنى الحجر على آراء الأفراد العاملين فى هذه الجماعة

ومحاسبتهم على أقوالهم وأفعالهم وهذا الجور من الكبت فى غير صالح هذه الجماعة لأنه يحول دون التطوير والإصلاح وهما ضروريان إذا أرادت أية جماعة أن تكون قادرة على مواجهة التغيرات التى تطرأ على الساحة .

ثم نقف وقفة طويلة مع قول الكاتب ص ٧٤ موجها كلامه إلى الشباب المسلم « وليعلم الشباب المسلم أن المرحلة القادمة للعمل الإسلامى سيفلب عليها الجهاد ثم التمكين بإذن الله ، فليعد جيل الشباب نفسه لذلك وليتعلم فقه الجهاد والقتال فى الإسلام ، كما عليه أن يعلم أن تحديد وقت الجهاد وميدانه من مهمات القيادة وليس متروكا للأفراد » .

ولنا هنا أكبر من وقفة : أولها أن الكاتب يعتبر المرحلة القادمة مرحلة تمكين وهذا يعنى أن المراحل التى تسبق التمكين قد أنجزت بنجاح مع أن نظرة عابرة على الساحة الإسلامية يمكنها أن ترى وبوضوح أن العقل المسلم أصابه من التخلف ما أصابه وأن الإسلاميين فى حاجة إلى مجهود ضخم للارتقاء بهذا العقل المسلم ليعود إليه توجهه وإبداعه الذى تميز به المسلمون الأوائل .

ثم إن الإسلاميين أنفسهم لا يزالون عاجزين عن تقديم البديل الحضارى وعن تقديم صورة تفصيلية أو شبه تفصيلية للدولة الإسلامية المرتقبة بكافة مؤسساتها .

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى .

يمضي الكاتب بعد ذلك موجهها نصائحه إلى الشباب المسلم فينصحه بأن يعلم أن المحن والابتلاءات من سنن الدعوات فلا ينبغي أن يظن أنها ضربات قاصمة ولكنها صقل وتمحيص ، وهذا كلام قد يكون مقبولا ولكنه يقول بعد ذلك :

« لا يتصور (أى الشباب) أنها (أى المحن) نتيجة أخطاء أو تقصير من القيادة كما يحاول المشككون تصويرها » .

وهنا لنا تساؤل لابد منه :
لماذا ينفي الكاتب احتمال وقوع أخطاء من القيادة ؟ أليسوا بشرًا معرضين للخطأ ؟ أم أن العصمة الإلهية تحوطهم ؟ .
ثم إن هذا التعامل مع ظاهرة المحنة تعامل غير صحيح لأن أول ما يجب أن يفعله من أصابهم المحنة أن يراجعوا أنفسهم إذ غالبا ما يكون الأمر راجعا إلى أخطاء وقعت .

« ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك »^(١) .
وهذا التعامل الذى ينفي وقوع الخطأ يمنع الإسلاميين من مراجعة أنفسهم مما يعنى أن نكرر أخطاءنا ونقف فى أماكننا وندور حول أنفسنا .

إن القرآن الكريم عقب محنة أحد نسب الهزيمة إلى الصحابة أنفسهم .

ويعترف الكثير من الإسلاميين المتخصصين أن الفكر السياسى الإسلامى وكذا الفكر الاجتماعى والاقتصادى والتربوى و .. كل ذلك يحتاج إلى مجهود عظيم حتى يكون الإسلاميون قادرين بالفعل على تقديم البديل الحقيقى للأنظمة الوضعية القائمة ، هذا وإن كنا لاننكر أن هناك مجهودات محترمة نرجو لها الاستمرارية والنجاح .

ثانيا : إن كلام الكاتب هنا يوحي بأنه يدعو إلى الحل العسكرى وينصح الشباب المسلم بأن يعد نفسه للقتال ويترك تحديد لحظة المواجهة للقيادة وهذا الكلام من الكاتب يثير العجب أولا : لأنه ينتمى إلى مدرسة تقول دائما إنها لا تؤمن بالعنف بل وتستنكره ، وثانيا : لأن هذا الحل العسكرى غير ممكن والقياس على تجربة أفغانستان قياس مع الفارق لأنها تجربة لها خصوصيتها التى تجعل تكرارها فى الأقطار الأخرى مستبعدا ، ولم يعد القتال المثمر ممكنا لغير الجيوش النظامية التى ترعاها الدول وكل دعوة إلى غير ذلك إنما هى دعوة إلى سفك دماء الشباب المسلم بلا مبرر وكان أولى بالكاتب - وهو صاحب تجربة فى هذا المجال - أن يدعو الشباب لإعداد نفسه فكريا وثقافيا وسلوكيا فتحن فى معركة حضارية وعلينا - إذا أردنا أن نحل محل الأنظمة الوضعية القائمة - أن نملك البديل الحضارى

(١) النساء : ٧٩

« أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها
قلتُم أنى هذا قل هو من عند
أنفسكم » (١).

هذا وكثير من الإسلاميين الذين
تعرضوا للمحن اعترفوا بأخطاء الحركة
ونكتفى في ذلك بالإحالة إلى كتاب
صلاح شادى « صفحات من التاريخ »
ومحمود عبد الحليم « الإخوان المسلمون
أحداث صنعت التاريخ ».

يقول الكاتب بعد ذلك ص ٧٦ موجهًا
كلامه للشباب « الجنود » :

« على رجل العقيدة وجندى الدعوة أن
يخلص ولاءه لها ويتخلص من أى ولاء
لسواها من المبادئ والأشخاص ولو كانوا
أعز أقربائه » قد كانت لكم أسوة حسنة
في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا
برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا

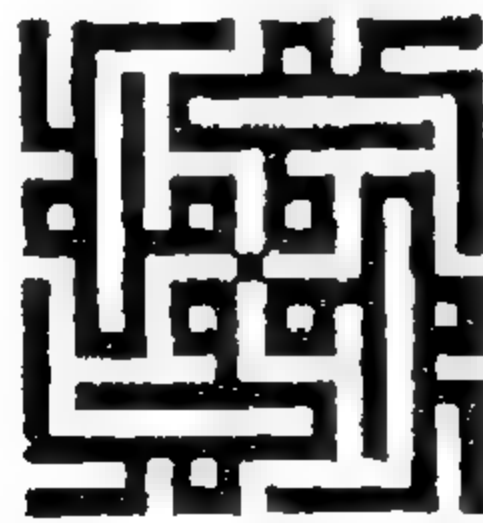
بكم وبدأ بيننا وبينكم العداوة والبغضاء
أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده » (٢).

والخطورة هنا في الاستدلال بالآية في
موقف لا يحتمل الاستدلال بها فالآية
سيقت في معرض العلاقة بين كفر وإيمان
وشرك وتوحيد ولاشك أن العلاقة بين أية
جماعة تعمل للإسلام وبين سائر المسلمين
لا ينطبق عليها هذا الوصف .

وإن الشباب المنتمى لأية حركة
لا يتعامل مع غيره من هذا المنطلق ولا تعتقد
أن الكاتب يعنى ذلك ولكنه استدلال في
غير محله .

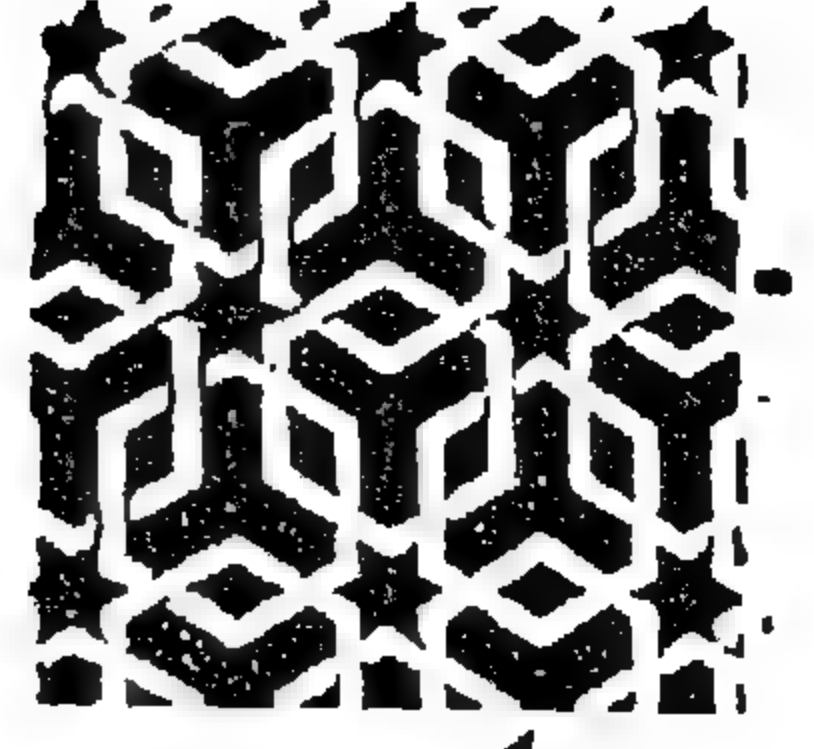
وبعد .. فقد كانت هذه وقفات مع
كتاب الأستاذ / مصطفى مشهور « بين
القيادة والجندي على طريق الدعوة » .

نسأل الله أن ينفع بها إنه نعم المنقول .



(١) آل عمران : ١٦٥

(٢) المنتحة : ٤ .



نقد كتب



كيف نتعامل مع السنة النبوية

للدكتور : يوسف القرضاوي

تعليق : د . عمار الطالبي

لا يسعني بادئ ذي بدء إلا أن أعبر عن شكري الجزيل للإخوة مسؤولي المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، ومسؤولي المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، على اختيار هذا الموضوع الذي يحتاجه المجتمع الإسلامي أشد الحاجة في زماننا هذا . إذا أخذت الأفهام تضطرب في فهم السنة وتختلف مناهج الفقهاء والدارسين في الفتوى منها وتباين المواقف من السنة النبوية في عمومها مما يدعو إلى التفكير في هذه المواقف ، ووضع الموازين والضوابط لعل العاملين في هذا المجال أن يتفقوا عليها لتحكيمها عند اختلاف الناس في الفهم والسلوك .

وقد وفق الله جل شأنه أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوي غاية التوفيق في أن ألهمه

هذا الموضوع الذي كتب فيه لبيان الضوابط والموازن المنهجية التي من شأنها أن تضمن حسن الفهم وحسن العمل في مجال السنة النبوية المطهرة ، وهي موازين صالحة للدارسين سواء كانوا فقهاء أو دعاة ، وهي تسلك بمن أخذ بها مسلكاً وسطاً عدلاً ينفي الانغلاق في الحرفية ، والجمود على الظواهر ، كما ينفي التأويل الذي يخرج بالسنة عن روحها ومقاصدها . فالدكتور يوسف حقيقة من الخلف العدول الذين ينفون عن السنة تحريف الغالين وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين كما رجا أن يكون منهم ، وقد حقق الله رجاءه في نظري .

وأساس التوفيق في فهم السنة هو

• نص التعليق الذي قدم في ندوة السنة على البحث المذكور والذي صدر بعد ذلك في كتاب عن دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

المنهج ، إذ المنهج هو جوهر المعرفة إذا استقام استقامت وإذا اعوج اعوجت .

وإن هذا البحث دار حول المنهج وتطبيقه إذ ضرب الباحث الكريم لكل عنصر من عناصر هذا المنهج أمثلة تطبيقية متعددة ، كي لا يبقى المنهج نظريا خالصا لا تطبيق له على موضوعه .

وميزة هذا العمل هي هذا الجمع بين العناصر المنهجية النظرية والأمثلة التطبيقية مما يختلف فيه الناس في زماننا هذا الأمر الذي لا نجد في كثير من المؤلفات التي تعرض علم المصطلح في الحديث وتهمل الأمثلة الموضحة .

ولم يكتف الباحث ببعض عناصر المنهج ويهمل ماعداها بل إنه وضع المبادئ العامة التي حصرها في ثلاثة مبادئ (ص ١١) ثم فصل ما يدخل تحت هذه المبادئ في عناصر جزئية أخرى (ص ٦٤ - ١٤٩) .

فالمبادئ الثلاثة هي :

- ١ - أن يستوثق من ثبوت السنة وصحتها حسب الموازين العلمية الدقيقة .
- ٢ - حسن فهم النص النبوي وفق دلالات اللغة وسياق الحديث ، وأسباب وروده ، وفي ضوء نصوص القرآن ، ونصوص السنة الأخرى ، وفي ضوء مقاصد الشريعة مع التمييز بين ماهو تشريع من السنة وماليس تشريعا ، وبين ماهو تشريع دائم وما هو تشريع مؤقت .

- ٣ - التأكد من سلامة النص من معارض أقوى منه من القرآن أو من الأحاديث أصح ثبوتا أو أكثر موافقة للأصول ، ولحكمة التشريع ومقاصده الكلية القطعية .

أما العناصر المنهجية الأخرى التي تدخل تحت تلك المبادئ الثلاثة فهي :

- ١ - فهم السنة في ضوء القرآن الكريم (ص ٦٤)
 - ٢ - جمع الأحاديث الواردة في موضوع واحد (ص ٧٤) .
 - ٣ - الجمع أو الترجيح بين مختلف الحديث (ص ٨٥) .
 - ٤ - فهم الأحاديث في ضوء أسبابها وملايساتها ومقاصدها (ص ٩٦) .
 - ٥ - التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت ص ١٠٨ .
 - ٦ - التفريق بين الحقيقة والمجاز في فهم الحديث (ص ١٢٤) .
 - ٧ - التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث (ص ١٤٧) .
- وإني أعتقد أنه ما كان لإستاذنا الدكتور يوسف القرضاوي أن يوفق في وضع هذا المنهج المتكامل لو أنه لم يجمع بين الحديث والفقه ، فهو محدث خبير بالسنة وهو فقيه خبير بالفقه الأمر الذي امتاز به في مؤلفاته الأخرى أيضا ، وكما قال شيخنا الأستاذ محمد الغزالي فإنه لا سنة بلا فقه ولا فقه بلا سنة .

وإذا كان الباحث قد تعرض للمنهج اللغوي في فهم السنة وتكلم عن الحقيقة والمجاز وعن مدلولات الألفاظ في الحديث النبوي كما أشار إلى ضرورة الاطلاع على أسباب ورود الحديث وملابساته ومقاصده إلا أنه كان من الممكن له ومن المفيد لنا أن يشير إلى خدمة السنة من الجانب اللغوي وإلى جهود علماء المسلمين من لغويين ومحدثين في خدمة لغة الحديث وخاصة ماسمونه « غريب الحديث » الذي يدل على الاستعمال الذي يخدم الدلالات الصحيحة التي كانت في عهد الرسول ﷺ دون ماعداها في المعاني التي تطورت إليها الألفاظ اللغوية . وهل كانت هذه المؤلفات القديمة تعنى بدلالة الألفاظ في حالة أفرادها أو في حالة تركيبها وهل كانت كلها على صواب أم تحتاج إلى دراسة ؟ وهل وقع اللغويون في أخطاء لعدم إحاطتهم بكل الأحاديث في الموضوع الواحد وهل كانت تخطيطهم للمحدثين في الأغلاط التي أحصوها عليهم واللحن الذي نسبوه إليهم على حق أم فيها حق وباطل ؟

وكذلك ينبغي أن نعرف أن أهل اللغة والأدب والمشتغلين بدراسة الألسن اليوم لم يعنوا عناية كافية بلغة الحديث بل إن المحدثين أنفسهم في عصرنا هذا يبدو حسب علمي أنهم قصّروا في هذا الجانب الذي يتوقف عليه فهم الحديث فهما سليما بالإضافة إلى العناصر الأخرى المنهجية فكما يتوقف فهم المفرد على موقعه من سياقه ، فكذلك يتوقف فهم الكلام على سياقه

النفسي والاجتماعي وبالمشاهد والآثار أيضا وإلى أريد أن أشير إلى شيء تعلمته من أحد كبار شيوخنا في المغرب وهو العلامة الصدر شيخ الإسلام بتونس محمد الطاهر ابن عاشور وهو أمر يتصل بالمنهج اللغوي من جهة وبالملايسات والأسباب والمقاصد من جهة أخرى .

قال الشيخ ابن عاشور :

« أدلة الشريعة اللفظية لا تستغنى عن معرفة المقاصد الشرعية^(١) . وهذا لا يقتصر على نصوص السنة بل يشمل نصوص القرآن الكريم أيضا إلا أن ابن عاشور عني بالسنة في ضوء الأمثلة ، وهو ما يغنيا في هذا السياق وأنقل إلى حضراتكم نصاً له في هذا المجال يقول :

« إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر ولا كان نوع من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة بالذي يكفي في الدلالة على مراد اللفظ دلالة لا تختمل شكاً في مقصده من لفظه ، أعني الدلالة المعبر عنها بالنص الذي يفيد معنى لا يحتمل غيره ، ولكن تتفاوت دلالة ألفاظ اللغات ، ودلالة أنواع كلام اللغة الواحدة تفاوتاً في تطرق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام ، فبعض أنواع الكلام يتطرق احتمال أكثر مما يتطرق إلى بعض آخر وبعض المتكلمين أقدر على نصب العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر ، ومن هنا وُصِف بعض المتكلمين بالفصاحة والبلاغة .

على أن حظ السامعين للكلام في مقدار

يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وأعمال الصحابة ومن صحبهم من التابعين ، هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ ، وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعا لمعرفة الحكم والمقاصد .

وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين في التفقه على الأخبار والله در البخارى إذ ترجم في كتابه الاعتصام من صحيحه بقوله : باب ما ذكر النبى ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم ، وما اجتمع عليه الحرمان مكة والمدينة ، وما كان بها من مشاهد النبى ﷺ ، والمهاجرين والأنصار ، ومضى النبى والمنبر والقبر .

ثم أخرج حديث قال : قلت لأنس بن مالك أبلغك أن النبى ، قال : لا حلف في الإسلام ؟ قال أنس : قد حالف النبى بين قريش والأنصار في دارى التى بالمدينة يشير إلى إبطال الحديث المروى عن أم سلمة وعن جبير بن مطعم وعن ابن عباس أخرجه أحمد والطبرانى وابن حبان وأبو داود .

وفيه ما يحزر مقدار الاعتبار بمذاهب الصحابة فيما طريقه النقل والحمل ، فقد كانوا يسألون رسول الله إذا عرضت لهم الاحتمالات وكانوا يشاهدون من الأحوال ما يصرهم بمقصد الشرع^(٢) .

وتؤكد الدراسات اللسانية الحديثة

الاستفادة منه متفاوت أيضا بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام ، ولأساليب صنف التكلم بذلك الكلام ، وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام ملاح من سياق الكلام ، ومقام الخطاب ، ومبيّنات من البساط ، لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه ولذلك تجد الكلام الذى شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذى بلغه عنه مبلغ ، وتجد الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلغ بلفظه ، بل المشافهة به ، من أجل فقد دلالة السياق وملاح المتكلم والمبلغ وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم .

ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوكل في خفض خاص من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به ، فلا يزال يقلبه ويحلله ، ويأمل أن يستخرج له ، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق ، وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع .

وفي هذا العلم تفاوت مراتب الفقهاء ، وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ، ولا على استنباط العلل ، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم

قالوا : رُب إشارة أبلغ من عبارة وقال لي بعض مشايخنا رحمه الله : أنا لا أحسن أن أكلم إنسانا في الظلمة^(٥) .

فالعلاقة بين النص وسياقه متينة ، والسياق من خصائص كل خطاب وحوار ، وهناك تفاعل أيضا بين اللغة ومحيطها ويتمثل هذا البعد في العوامل الخارجية التي تؤثر في استعمال اللغة ، ولا بد من اعتبارها من أجل فهم وظيفة اللغة من حيث هي آلة ، وذلك بالنظر إليها من خلال ثلاثة عوامل تنتظم الموقف أو السياق أو المقام وهي : المتكلم والمستمع وموضوع الكلام وأوضاع الحقيقة الخارجية لذلك فإن المشتغل باللسان لا بد أن يفتح نافذة على علم الاجتماع لأن النظام اللغوي غير معزول عن محيطه .

أما الاعتماد على الظواهر اللغوية الخاصة منعزلة عن سياقها ، وعن العناصر المكونة للحال الكلامية^(٦) فلا يكفي لفهم النص فهما صحيحا .

ويرى ابن عاشور أن على الناظر في السنة النبوية وفي مقاصد الشريعة عموما أن يميز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ وأن يفرق بين أنواع تصرفاته ، وذلك أن الرسول عليه السلام يتحلى بصفات عديدة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال تصدر منه ، ولذلك فإن الناظر يجد نفسه في حاجة إلى أن يتطلع لتعيين الصفة التي عنها صدر قول أو فعل ، ويذهب إلى أن أول من اهتدى إلى هذا

ماذهب إليه الشيخ الطاهر بن عاشور ، إذ تعريف اللسانيات الآن للغة قائم على فلسفة الواقع فهي فلسفة وجود بخلاف تعريف فقه اللغة القديم للغة فهو قائم على فلسفة الماهية ، ومن ثم فإن اللغة تعرف بالغاية التي تتحقق بواسطتها ، فلا تدرك اللغة ولا تتصور إلا في سياق ترابط يعقد بين طرفين يتحاوران بالكلام ، فهي ليست غاية وإنما هي وسيلة أداء^(٣) ، وهذا الحد للغة وظيفي أكثر منه بنائي ، وكأن ابن عاشور أراد أن يشير إلى ماذهب إليه المعاصرون في النظام الكلامي الذي ينضم إليه النظام الإشاري والنظام النبري ، والنظام السياقي والنظام الإيحائي ونظام المقام الذي يندرج في التخاطب اللغوي فالنظام الكلامي أصبح أنظمة متعددة متكاملة في نسق منسجم ، وأصبحت اللغة بهذا جهازا له حركية قائمة على انسجام متزامن بين آليات مختلفة ، وإذا أضفنا إليها وظيفتها التي هي التبليغ أصبحت مؤسسة اجتماعية تقوم على عقد ضمني وقصد بين أفراد المجموعة البشرية المتآلفة ، بحيث يمثل الفرد لهذا العقد الاجتماعي ، ولذلك نجد في شرح شذور الذهب لابن هشام تعريف للكلام يتفق مع ماأشرنا إليه وهو أن الكلام « ما تحصل به الفائدة سواء كان لفظا أو إشارة أو مانطق به لسان الحال »^(٤) .

ويقول ابن جنى « فلو كان استماع الأذن مغنيا عن مقابلة العين مجزئاً عنه لما تكلف القائل ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء إليه (...) وعلى ذلك

الفقهاء فقلوه : من أحيا أرضاً ميتة فهي له (٧) فذهب مالك والشافعي إلى أنه تصرف بالتبليغ ، فلكل أحد أن يحيي أرضاً ولا يحتاج إلى إذن الإمام ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه تصرف بالإمامة ولا يجوز لأحد أن يحيي الأرض إلا بإذن الإمام .

وكذلك قوله ﷺ لهند بنت عتبة زوج أبي سفيان : خذي من ماله مايكفيك ووليك بالمعروف (٨) لما شكت إليه شح أبي سفيان فإنه محل خلاف .

قال ابن عاشور : إن لرسول الله ﷺ صفات وأحوالا تكون باعثاً على أقوال وأفعال تصدر منه يمكنها أن تفتح مشكاة تضيء في مشكلات كثيرة لم تزل تغت الخلق وتشجى الخلق ، وقد كان الصحابة يفرقون بين ماكان من أوامر الرسول صادراً في مقام التشريع ، وما كان صادراً في غير مقام التشريع ، وإذا أشكل عليهم أمر سألوا عنه (٩) .

وضرب مثلاً بحديث بريرة لما أعتقها أهلها وكلمها رسول الله ﷺ في أن تراجع فقالت أتأمرني يا رسول الله ؟ قال : لا لكنني أشفع ، فأبت أن تراجع وكذلك حديث جابر بن عبد الله الذي أخرجه البخاري حينما توفي والده عبد الله ابن عمرو وعليه دين فطلب جابر من رسول الله أن يكلم غرماء أبيه كي يضعوا من دينه فكلّمهم رسول الله ﷺ فأبوا أن يضعوا منه ولم يلزمهم رسول الله بذلك .

ومن استقراء نصوص السنة أحصى ابن

التمييز وإلى هذا التعمين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرابي (ت ٦٨٤ هـ) في كتاب أنواء البروق في الفروق ، وكتابه : الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام حيث ميّز في الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف الرسول ﷺ بصفته قاضياً وقاعدة تصرفه بصفته مفتياً ومبلغاً وقاعدة تصرفه بصفته إماماً إلا أنه يقرر أن غالب تصرفه ﷺ بصفته مبلغاً لأن صفة الرسالة هي الغالبة عليه وينبغي أن يفرق أيضاً بين هذه المراتب من التصرفات في الآثار التي تحصل في الأحكام الشرعية فأقواله وأفعاله الصادرة عنه في مقام التبليغ تكون أحكاماً عامة دائمة ، أما التصرف بصفة الإمامة فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام ، لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة لا التبليغ ، وكذلك تصرفه بصفة القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم ، وحقق ذلك بأربع مسائل يمكن الرجوع فيها إلى كتاب الفروق ، فصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من مصادرها وتولية الولاية وقسمة الغنائم إنما هي تصرف بطريق الإمامة وكذلك بعث الجيوش وإعلان الحرب ، وإذا فصل الرسول بين اثنين في الخصومة في دعاوى الأموال وأحكام الأبدان وغيرها بالبينات فذلك تصرف بالقضاء لا بالإمامة أما تصرفاته في العبادات مثلها بقوله أو فعله أو إجابته عن سؤال سائل عن أمر ديني فهي تصرفات بالتبليغ والفتوى .

إلا أن بعض تصرفاته ﷺ تردد فيها

عاشور اثني عشر حالا من أحوال الرسول التي يصدر عنها قول منه أو فعل بما في ذلك الأحوال التي نبه إليها القرافي وهي :

التشريع والفتوى والقضاء والإمارة ، والهدى والصلح ، والإشارة على المستشار والنصيحة ، وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية ، والتأديب ، والتجرد عن الإرشاد^(١٠) . ونبه إلى أخطاء بعض العلماء في تصرفاته عليه السلام فيقيس عليها قبل الثبت في سبب صدورها .

١ - التبليغ هو أغلب أحواله إذ بعثه الله لأجل ذلك كما في قوله تعالى « وما محمد إلا رسول » وقوله عليه السلام « خلدوا عني مناسككم » وقوله عقب خطبة حجة الوداع : « ليبلغ الشاهد منكم الغائب » .

٢ - الإفتاء مثل حديث الموطأ والصحيحين عن عبدالله بن عمرو وعن ابن عباس حين وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في خجة الوداع على ناقته بمنى للناس يسألونه فسأله رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر فقال : انحر ولا حرج وقال لآخر « ارم ولا حرج » مما يدل على الفتوى .

٣ - حال القضاء وهو ما يصدر عنه في الفصل بين الخصمين المتشادين مثل قوله عليه السلام « امسك يازبير حتى يبلغ الماء الجذر » ثم أرسله ، وإذا تصرف بغير حضور خصمين فذلك ليس بقضاء مثل حديث هند بنت عتبة ، ولذلك علامات أشار إلى بعضها مثل قول الخصم « اقض بيننا » وقول الرسول عليه الصلاة والسلام

لأقضين بينكما ، والفتوى والقضاء تطبيق للتشريع ويُن ابن عاشور أن الفتوى التي نهى فيها الرسول عن الانتباز في الدباء والحنتم والمزفت والمقير إنما تعين النهي لأوصاف عارضة توجب سرعة الاختيار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز فلا يؤخذ ذلك النهي أصلاً يحرم لأجله وضع النبيذ في حتممة مثلاً لمن هو في قطر بارد ، يقول ابن عاشور : ولو قال بعض أهل العلم بذلك لعرض الشريعة للاستخفاف .

٤ - حال الإمارة : أغلب تصرفاته فيها لا تشبه بالانتصاب للتشريع إلا في بعض الحالات مثل النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية في غزوة خيبر فقد اختلف الصحابة فيه هل هو نهى تشريع فيلزم منه تحريم لحوم الحمر الأهلية على الدوام أو هو يعني إمرة لمصلحة الجيش لأن الحمر كانت في تلك الغزوة حمولتهم .

٥ - حال الهدى والإرشاد ، والإرشاد أعم من التشريع فقد يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم وينهى وليس المقصود من ذلك العزم ، ولكن الإرشاد إلى طرق الخير ، وإلى مكارم الأخلاق وآداب الصحبة مما يرجع إلى المصالح والمفاسد في الدنيا .

٦ - حال المصالحة بين الناس مثل له بحال الرسول صلى الله عليه وسلم حين اختصم إليه الزبير وحמיד الأنصاري في شراج الجرّة كانا يسقيان به فقال رسول الله للزبير اسق يازبير ثم أرسل إلى جارك فلما غضب حميد الأنصاري قال الرسول عليه الصلاة والسلام للزبير : اسق ثم احبس حتى يبلغ

الماء الجدر ، قال عروة بن الزبير وكان رسول الله أشار برأى فيه سعة للزبير وللأنصاري ثم استوفى رسول الله للزبير حقه في صريح الحكم . وكذلك مصالحة الرسول بين كعب بن مالك وعبدالله بن أبي حذرد حين طالبه بدين كان له عليه وارتفعت أصواتهما في المسجد فقال الرسول ﷺ : « يا كعب وأشار بيده أي وضع الشطر فرضي كعب فأخذ نصف الدين الذي كان له عليه واكتفى به » .

٧ - حال الإشارة على المستشار مثل حديث بريرة التي أراد مالكوها بيعها ورغبت عائشة في شرائها لكن اشترط أهلها ولاءها لهم وأبت عائشة ذلك وأخبرت الرسول عليه الصلاة والسلام بذلك كالمستشارة فقال لها « لا عليك أن تشترطي لهم الولاء » وفي رواية خذها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن اعتق ، ثم خطب بعد ذلك في الناس وقال في خطبته : « ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله إلى أن قال : وإنما الولاء لمن اعتق » فلو كان قوله لعائشة تشريعا أو فتوى لكان الشرط ماضيا ولكان ذلك معارضا لما ورد في خطبته . ومعنى هذا أن ذلك كان منه إشارة على عائشة بحق شرعى حتى تسنى لها التحصيل عليه .

وكذلك حمل يزيد بن ثابت نهي رسول الله عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها في حديث البخاري « فإما لا فلا تبائعوا حتى يبدو صلاح الثمرة » قال زيد بن ثابت كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم

لأن الثمار تصيبها عاهات وأمراض تفسدها ، فإذا جاء وقت الجزاء تخاصم المتبايعان .

٨ - حال النصيحة مثاله : حديث الموطأ والصحيحين في قصة بشير بن سعد الذي نخل ابنه النعمان من ماله دون بقية أبنائه فقال له رسول الله « أكل ولدك نخلت مثله » .

قال : لا ، قال : « لا تشهدني على جور » ، وفي رواية « أشهد غيري » فذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي إلى أن النهي هنا ليس نهي تحريم .

٩ - حال حمل النفوس على الأكمل من الصفات والأعمال بالنسبة لصحابته مما لو حمل عليه جميع الأمة لكان حرجا عليهم ، ويرى ابن عاشور أن غفلة بعض العلماء عن هذا الحال أدت إلى الوقوع في أغلاط فقهية كثيرة قال : وبالاقتداء إلى هذا اندفعت عنى حيرة عظيمة في تلك المسائل (ص ٣٥) .

ومثل لذلك بما رواه البخاري في صحيحه عن البراء بن عازب قال أمرنا رسول الله بسبع ونهانا عن سبع منها المياثر الحمر (ج مثيرة فراش صغير يحشى بقطن ويجعله الراكب على الراحلة تحته) والقسي (ثياب مصرية) وذلك لتنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والمخفخة للترفه والتزين بالألوان الغريبة وهي الحمرة وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث الذي جمع بين أشياء ثبت تحريمها كالشرب في آنية الفضة وبين

أشياء ثبت عدم وجوبها مثل تسميت العاطس وإبرار المقسم .

١٠ - تعليم الحقائق العالية الخاصة أصحابه مثل قوله ﷺ لأبي ذر : ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاثة دنائير فظن أبو ذر أن هذا أمر عام للأمة فأخذ ينهى عن اكتناز الأموال .

١١ - حال التأديب مثل له بقوله ﷺ : « والذي نفسى بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ، ثم آمر رجلاً فيؤم الناس ، ثم أخالفت إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم ، والذي نفسى بيده لو يعلم أحدكم أنه يجحد عظمًا سمينا أو مرماتين حستين لشهد العشاء » (١١) .

يرى أنه ساق هذا مساق التهويل في التأديب وما كان ليحرق بيوت المسلمين لأجل عدم شهود صلاة العشاء جماعة .

وكذلك قوله ﷺ مما رواه البخارى عن أبى شريح : والله لا يؤمن ، والله لا يؤمن فقلنا : ومن هو يارسول الله ؟ قال : من لا يأمن جاره بوائقه ، فهذا الحديث خرج مخرج التهويل لمن يؤذى جاره والمراد نفى الإيمان الكامل ومثل هذه الأحاديث ينبغي النظر فيها والتنبيه إلى سياقها أشد التنبيه فقد يأخذ الناس بحرفها ويهتمون من عداهم بالكفر وغيره .

١٢ - حال التجرد من الإرشاد وهو ما يعود إلى ماتقتضيه الجبلية ودواعى الحياة العادية المادية من شؤون الرسول البيئية

ومعاشه مما لا يقصد منه إلى تشريع ولا إلى طلب متابعة واقتداء وذلك كصفات الطعام واللباس والمشى والركوب والاضطجاع كاضطجاعه على الشق الأيمن بعد صلاة الفجر مثلاً .

وما يرجع إلى العادات التى تتخذها الأمم المختلفة إنما تسعه الإباحة ولهذا لم يتعرض التشريع لتعيين الأزياء والمساكن والمراكب فلم يطلب من الناس ركوب الإبل في الأسفار ولم يمنع أهل مصر والعراق من ركوب الحمير ، ولا أهل الهند والترك من الحمل على البقر ، ولذلك لم يحتج المسلمون إلى تطلب الدليل على إباحة استعمال العربات والعجلات والارتحال بالطائرات .

ويرى ابن عاشور أن تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم في حديث ابن مسعود أن رسول الله ﷺ : لعن الواصلات والمستوصلات والواشحات والمستوشحات والمتنصصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله ، كما فهمه الفقهاء محير يكاد يضل فيه الفهم لأن ذلك صنف من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحميم والخلوق والسواك وبأخذه العجب من هذا النفي الغليظ عن ذلك .

قال : ووجهه عندى الذى لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة فالنهي عنها نهى عن الباعث عليها أو التعرض لهتك العرض بسببها (١٢) ، ومن الأشياء المتصلة بالألفاظ اللغوية ألفاظ الطلاق والإيمان إذ تسمع ألفاظاً لم يبق

التي حددها الفقهاء المالكية للحجج .
وفي الختام لا يسعني إلا أن أعترف أني
تعلمت أشياء كثيرة من بحث أستاذنا
يوسف القرضاوي أرجو الله أن يجعل ذلك
كله في ميزان حسناته . وأقترح أن ينشر
هذا البحث على أوسع نطاق ليفيد منه
العاملون في الحقل الإسلامي ولترشيد
الصحوة ، وتوعية الشباب الذي طفت
عليه الحرفية ، وتنبية الشيوخ الذين غلب
عليهم الجمود على اعتصار الألفاظ وغابت
عن أذهانهم مقاصد الشريعة العالية
وسماحتها الواسعة .

للناس عهد بها إلا عند الفقهاء مثل اللازمة
والحبل على الغارب مما لا يفهم الناس الآن
مدلولاتها .

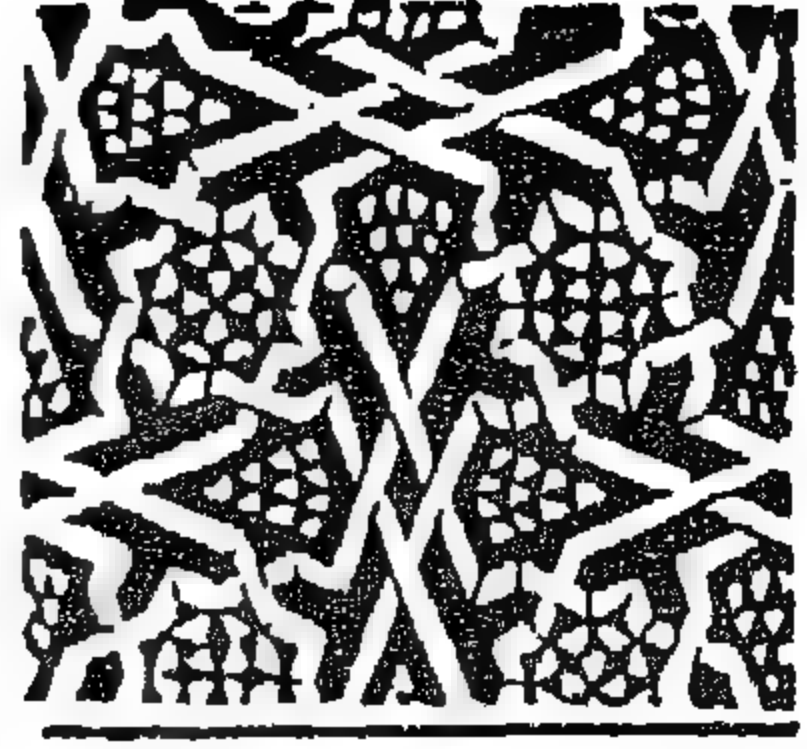
ومن الأشياء التي تتغير بتغير الأزمنة
والأمكنة التحديدات والتقديرية التي
صدرت في عهد الخلفاء مثل تقدير مقادير
الجزية والخراج والديات وأروش الجنايات
وقد عكف عليها الفقهاء مع أنها قد يطرأ
عليها نقص في القيمة أو الرواج فلا تصلح
تلك التقادير أن تبقى عوضا لما عوضت به
فيما مضى^(١٣) . ومن ذلك مقادير الآجال



هوامش

- (١) الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة ، تونس ١٩٧٨ ص ٢٧ .
- (٢) المصدر نفسه ص ٢٧ - ٢٨ .
- (٣) عبد السلام المسدي : « حد اللغة بين المعيار واللغة » الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات تونس ١٩٨٦ ص ٧٧ .
- (٤) شرح شذور الذهب لابن هشام تحقيق محمد عيسى الدين عبد الحميد المكتبة التجارية بالقاهرة ط ١٠ ، ١٣٧٩/١٩٥٩ ص ٢٨ .
- (٥) ابن جنى ، الخصائص تحقيق محمد علي النجار دار الكتب المصرية ١٣٧١ - ١٣٧٦ ١٩٥٢ - ١٩٥٦ ج ١ ص ٢٤٧ .
- (٦) نهاد الموسى : الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية ، الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات ، تونس ١٩٨٦ ص ١٤٦ - ١٤٧ .
- (٧) رواه البخاري في باب المزارعة من صحيحه والترمذي والنسائي وأبو داود وأحمد في مسنده .
- (٨) متفق عليه .
- (٩) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ص ٣٠ .
- (١٠) مقاصد الشريعة ص ٣٠ .
- (١١) ما بين ظلفي الشاة من اللحم من السابقين .
- (١٢) مقاصد الشريعة ص ١١ .
- (١٣) المقاصد ص ٩٢ .





رسائل



الوطنية العقيدة للدولة الإسلامية للأستاذ حامد عبد الماجد قويسى

عرض : شعبان أبو ذر

نظرية « ، » ثم تضع عدة نقاط تعتبرها إطار التنظير السياسي لموضوعها ، ثم افترضين أساسين تسعى لإثباتهما وتقسيم الدراسة على أساس محاولة تحقيقهما لتصل في النهاية لمجموعة من النتائج ، وسوف نتعرض لذلك باختصار :-

١ - المقولة الأساسية للدراسة :
تحليل أسباب أزمة الدولة العربية
والمسلمة المعاصرة .

تبدأ هذه الدراسة من مقولة أساسية هي أن وضوح السياسات المتبعة في أى دولة من الدول ، ومن قبل أى نظام من الأنظمة السياسية - واستقرارها وفعاليتها ، يأتي من مدى ارتباطها أو كونها نابعة من فلسفة أو عقيدة ، ومثالية سياسية واضحة تنطلق منها

تأتي هذه الدراسة العلمية في الإطار العام لأحد جوانب الإحياء والتجديد الإسلامى - وهو الجانب الفكرى التنظيرى - وفى تخصص - وهو العلوم السياسية - لحسب أنه ثغرة في العمل الإسلامى الفكرى والحركى بحاجة إلى المزيد من الجهود العلمية المتألفة والمتكاثفة للقيام عليها وحراستها وسدها ، وفى مجال يشكل موقع التاج في العلوم السياسية وهى « النظرية السياسية » ، ويؤكد الباحث منذ البداية أنه سوف يعالج موضوع دراسته « معالجة تنظرية سياسية إسلامية معاصرة » يلتزم فيها بقواعد المنهجية الإسلامية مفاهيم ومضامين وأطراً معرفية مرجعية ، وبأدوات وآليات وأساليب التحليل المعاصرة - وتبدأ الدراسة من مقولة أساسية تعدها « مسلمة

(٥) رسالة ماجستير في العلوم السياسية - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة - ١٩٩٠ م .

(٥٥) صحفى بمهدة « الوفد » المصرية .

في الممارسة السياسية ، وتحوز في نفس الوقت قدراً كبيراً من الاتفاق المجتمعي أو القومي عليها ، بحيث تعد عقيدة وفلسفة المجتمع ذاته التي تشكل حافزه على الحركة والإبداع ، وإطاره المرجعي في الفكر والتقويم والنظرة للأمور . ومن ثم لم يتحقق التلاحم بين الدولة والمجتمع هذا من جانب أول ، ومن الجانب الثاني فإن الدعاوى التي رفعتها الدولة - باختلاف أنظمتها السياسية - في المنطقة العربية والإسلامية - غداة حصولها على الاستقلال السياسي وحتى الوقت الراهن - سواء كانت تدور حول تحقيق التنمية الشاملة عبر المشاركة السياسية وفي إطار من العدالة الاجتماعية في الداخل ، أو تحقيق استقلالية القرار السياسي بدرجة معقولة - وعدم التبعية للإرادات والقوى الأجنبية في الخارج - كل ذلك أثبتت الممارسات الواقعية والسياسات المطبقة فعلاً فشلها - بدرجات متفاوتة - فما زالت الدولة العربية والمسلمة : قطرية تجزئية لم تحقق الوحدة ، مستبدة ديكتاتورية تمنح كرامة الإنسان ، قابعة متغربة تعد « موضوعاً » للمعامل الدولي وليست طرفاً فاعلاً فيه .. وتلك هي مفردات أزمة الدولة والأنظمة السياسية العربية والمسلمة .. والدراسة معنية بالإجابة على التساؤل : لماذا هذه الأزمة ؟؟ ومن جانب ثالث : إنه مهما كان شكل الأنظمة السياسية العربية والمسلمة في الوقت الراهن ومقدار الأزمة التي تعيشها ، فإن المجتمعات العربية

والمسلمة لم تفقد بعد عقيدتها التي تحدد هويتها وإطارها المرجعي في الفكر والنظرة للأمور أو التقويم - غاية ما في الأمر أنها مُعطلة عن العطاء في بعض قطاعاتها لأسباب لا داعي للدخول في تفاصيلها - والدراسة ترى في انفصال الأنظمة السياسية العربية والمسلمة عن عقيدة مجتمعاتها ، وما تفرضه من قواعد وما ترسمه من أطر وسياسات هو السبب الجوهرى الكامن وراء أزمتها المعاصرة بمظاهرها المختلفة .. والدراسة معنية بتوضيح أبعاد وجوانب هذه العقيدة المجتمعية والجامعة في الوقت نفسه والتي يشكل مخرستها عملياً أى « الوظيفة العقيدية » المدخل الحقيقي للتعلم على واقع « أزمة » الدولة والأنظمة العربية المسلمة بما يعنيه تحقيق فعالية ووضوح واستقرار السياسات المتبعة ..

٢ - الأصالة المنهجية : نقاط الانطلاق في التنظير السياسي للوظيفة العقيدية :-

إن إخفاق النظرية السياسية الغربية - كما يعبر عنها معظم دراستها وكتاباتنا - وقيامها باجتراح مقولاتها القديمة دون تجديد حقيقي - وذلك بصدد نظرية وظائف الدولة ، يرجع بالأساس إلى الإطار المنهجي العام الذي تنطلق منه - والذي لا يقدم معياراً مستقل عن الواقع الموضوعي حتى يمكن أن يحاكمه ويقومه ، ومن هنا كان طرح الباحث لإطار منهجي مختلف ومتمايز وهو النموذج المعرفي المستند إلى « الوجداني » قرآناً وسنة - واتخاذ نقطة الانطلاق سعياً

وراء دراسة موضوعه ، وهو يقوم على النقاط العامة التالية :

(١) الإقرار بحقيقة المفهوم الهورى والقيمة الحاكمة فى عقيدة الأمة « التوحيد » ، وأن يكون العمل النظرى انطلاقاً منها ، ومحكوماً بها - قيمة هذا الإقرار سيؤدى نفس وظيفة العقيدة المضادة فى النموذج الوضعى « العلمانية » والتى سعت إلى « تأليه الإنسان » .

(٢) تفاعلت هذه العقيدة على امتداد الساحتين : الزمانية والمكانية - فأعطت حلولاً عملية لكافة قضاياها ومشكلاتها أى باختصار - أوجدت وأنشأت مؤسسات طبيعية نتيجة هذا التفاعل ، ويجب استيعاب منطق هذا التفاعل وشروطه لكى يكون التجدد الذاتى وفق المنطق الأصيل للاستمرارية الحضارية فرزاً للقيم والمبادئ النظامية الثابتة عن الأشكال النظامية والبنى أو (المؤسسات) المتغيرة والمتطورة .

(٣) عدم الرفض المبدئى لكل المكونات النظرية الأوربية والغربية ، وإنما القيام بعملية فرز لها لاستخلاص ما يتسق مع عقيدتنا ، فكل الأمور تتمحور مع العقيدة السائدة وقلبها الإسلامى .

(٤) وفى هذا الإطار سوف يُقبل تعدد الرؤى ، فالتنوع والاختلاف فى هذا

الإطار مطلوب - لأنه سيكون محكوماً بمقيار واضح ومستقل ، وسيكون ناهياً من واقعنا وليس من واقع الآخر مهما كان هذا الآخر .

وفى هذا الإطار المنهجى فإن الباحث تناول الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية على مستويات ثلاثة :-

الأول : المستوى القيمى والعقيدى :

وهو الجزء الذى يتمتع بقدر معين من الثبات فى البناء النظرى - وفيه حاول الباحث الوصول إلى تحديد مفهوم الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية - بأنه نوع من الفروض التضامنية التى يجب على الدولة القيام بها : حماية . وتطبيقاً للعقيدة الإسلامية - والمنهج الإسلامى المنبثق عنها - فى التعامل السياسى الداخلى ، وانطلاقاً من أسسها فى التعامل الدولى والخارجى .. فهى وظيفة تقوم الدولة فيها بمساعدة المجتمع والأفراد على تحقيق الغاية العليا التى تحددها العقيدة الإلهية والمنهج المنبثق عنها وهى غاية العبادة - مفهومها الشامل والمتكامل ..

وعلى ذلك فإن القيمة الهورية التى تسعى الوظيفة لتحقيقها فى واقع المجتمع والأفراد هى « العقيدة » وأن تكون « الحاكمة » لتلك العقيدة فى الواقع الحيوى ، وهذا يعنى تحويل حياة المجتمع وطريقة حياته إلى عبودية الله وحده وعلى ذلك فإن أبعاد وجوانب هذه الوظيفة لا يمكن أن تخرج عن ثلاثة وهى :-

إقصاء الشريعة الإسلامية بدعوى التطوير القانوني - هو نوع من الارتداد ، وجود حركات ماسونية وبهائية في المجتمع تمثل واقع وحقيقة الارتداد ، التغريب والفتات التي تشكل نوعاً من الطابور الخامس في مجتمعاتنا والتي تمثل الخطر الداخلي ألا بعد ذلك نوعاً من الارتداد أو على الأقل الابتداع التركي أو الإضافي للدين الذي هو منهج حياة ..

والدولة الإسلامية - بحكم أنها دولة عقيدة - عليها أن تحمي عقيدتها التي قامت عليها ، والتزمت بها ..

(ب) بناء المجتمع المتمثل بالعقيدة :
بمعنى أن الدولة يجب أن تعين المجتمع - بكافة الصور والأشكال المتغيرة والمتطورة - على أن يحقق مثالياته التي تفرضها العقيدة الإسلامية ، والمنهج الإلهي المنبثق عنها ..
بمعنى أنها يجب أن تعين المجتمع على أن يعيش حياة العبودية الحقة لله في جميع جنبات حياته الدنيا لكي يستطيع أن يصل إلى مرضاة الله وجنته في الآخرة - وتلك هي الغاية النهائية للمجتمع المسلم خلافاً لكل المجتمعات التي تقوم على الأساس المادي والديني ..

وهذا يعني أن تُقام كافة مؤسسات المجتمع التربوية والتعليمية ، والإعلامية لتحقيق هذه الغاية النهائية ، وأن تُوجد الدولة وتعين كافة الوسائل والأدوات التي تساعد على تحقيق ذلك .

(أ) إعلان الالتزام العقدي وحمايته :
بمعنى أن الدولة يجب أن تقبل بداية العقيدة - والمنهج المنبثق عنها - كأساس للعمل والممارسة الواقعية في المجالين الداخلي والخارجي (وأن يتجلى هذا القبول في صور مُعلنة - تأخذ أشكالاً متطورة تبعاً لاختلاف الزمان والمكان - كأن تعلق ذلك دستورياً أو في صور ميثاق .. الخ) ؛ ومن ثم يصبح كل ما يعبر عن « فكرة الدولة » ووجهها « الاتصال » معبراً عن تلك الحقيقة ، وأن تقوم في نفس الوقت بحماية العقيدة - والمنهج المنبثق - منها :

(١) كل ما يمثل نقضاً للعقيدة - والمنهج المنبثق عنها - وهو ما أسماه الإسلام « الكفر » و« الشرك » سواء أكان أصلياً ، أو ظاهرياً تعبيراً عن حركة « ارتداد » ، أو تعبيراً عن شرك خفي كالنفاق ..

(٢) كل ما يمثل تحريفاً للعقيدة والمنهج المنبثق عنها - وهو ما أسماه الإسلام « الابتداع » في الدين - بدرجاته المختلفة ..

بالطبع « الأشكال » المعبرة عن هذه « الحقائق » تخضع لفعل متغيري الزمان والمكان - فهناك ظواهر كثيرة في حياتنا الواقعية تعبر عن حقيقة « الردة » وحقيقة « الابتداع » ولكنها - لأهداف مقصودة - لاتأخذ أسماء أو أشكال الردة أو الابتداع ؛ فالاستبدال التشريعي - الذي تم في مصر مثلاً على فترة طويلة تم خلاله

(ج) التعامل الدولي من منطلق نشر الدعوة :

فالدولة الإسلامية تعد « نشر الدعوة » هو الإطار الحاكم لكافة تعاملاتها السياسية والاقتصادية والإعلامية .. الخ الدولية وهو الغاية النهائية التي تسعى كافة هذه التعاملات لتحقيقها في التحليل الأخير .. وهي في ذلك تختلف عن الدولة « اللادينية - العلمانية » التي يحكم تعاملها الخارجي ما يطلق عليه مفهوم « المصلحة القومية » - والتي هي في التحليل الواقعي مصلحة النظام الحاكم وقيادته ..

الثاني : المستوى النظامي أو المؤسسي :- لتحقيق ماسبق لابد من مؤسسات تسعى لذلك ، والمؤسسة في تعريفها شكل نظامي يسعى لإنجاز وتحقيق قيمة ؛ ولو تأملنا ماسبق في المستوى السابق لوجدنا أنه يمكن حصره في قيمتين أساسيتين :-
هما :- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (وهو قيمة تعبر عن نشاط الدولة في المجال الداخلي بكافة جوانبه وأبعاده) الدعوة (وهي قيمة تعبر عن نشاط الدولة في المجال الخارجي بكافة أبعاده ..)

وقد وجدت على امتداد ساحة التاريخ الإسلامي - المؤسسات الكفيلة - بتحقيق المبدئين ، وكان الإخفاق فيهما مرتبطاً بغية هذه المؤسسات :- سواء أكانت هذه المؤسسات تأسيسية مثل :- أهل الحل والعقد ، أهل الشورى ، أهل الاختيار .. الخ ، أو كانت مؤسسة : كالحسبة ،

و ديوان الجند ، والرسائل ، والجيش .. الخ .

وفي الوقت الحالي فإننا أمام نوعين من المؤسسات :-

(١) مؤسسات وافدة : وهي أشكال نظامية « مؤسسات » تم استيرادها من الواقع الغربي والأوروبي عامة - وهي بالطبع محملة بقيمه وعقائده .

(٢) مؤسسات طارئة : وهي أشكال نظامية « مؤسسات » تعبر عن واقع الانحراف الذي وجد في التطبيق الإسلامي ، كتلك التي تؤسس للاستبداد أو « المستبد العادل » ، ... الخ .

أما المؤسسات الأصلية : التي أسست على إقامة فرض من فروض الكفاية التضامنية ؛ فقد تمت مجازتها - سواء من قبل أجهزة الاستعمار أو من ورثوه من النخب الوطنية والعسكرية - وتم القضاء عليها - وإن لم يكن تماماً - فإنها حالياً هامشية جداً ..

والدراسة ترى ضرورة بناء مؤسسات إسلامية أصيلة (لتحقيق القيمتين السابقتين : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعوة) في إطار التواصل مع الواقع الاجتماعي ، والاقتصادي ، والسياسي المعاصر .. ، وتأسيساً على مدخل (المصلحة الشرعية) من جانب ،

حدده القرآن والسنة - وهو يمثل كيفية التلاعب وإهدار الوظيفة العقيدية في الواقع العملي ، أما نموذج الإخفاق الثاني فيمثله دول ملوك الطوائف في الأندلس ..

وقد خلصت الدراسة إلى إثبات
افتراضين أساسيين :-

الأول : أن الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية هي الوظيفة الأصيلة ، والحرورية ، والحاكمة لكافة وظائفها ، وأن قيام الدولة بها بفاعلية يترتب عليه فعالية قيامها بباقي وظائفها .

الثاني : إن ثمة علاقة بين نجاح أو إخفاق الدولة الإسلامية في ممارسة وظيفتها وبين عاملين :-

(أ) التحديد الواضح لجوهر ، ومضمون الوظيفة ، وأبعادها .
(ب) خلق وتطوير الأشكال النظامية أو المؤسسات الكفيلة بترجمة المبادئ النظامية إلى ممارسة ..

أما بالنسبة لنتائج الدراسة فإنه يمكن إجمالها فيمايلي :-

١ - على المستوى النظري أمكن تقديم - على درجة من التحديد والوضوح - لنظرية الدولة - وبالذات نظرية وظائف الدولة - فقدمت الدراسة :

(أ) مفهوماً للدولة - على درجة من التجريد والعمومية - يربط بين

واعتبار (فقه الواقع) من جانب آخر ، وقد قدمت الدراسة بعض النماذج في المجال الإعلامي ونشر الأفكار .

الثالث : المستوى الحركي أو الذي يتعلق بالممارسة :-

وهو الجانب الذي يتعلق بممارسة الوظيفة العقيدية في الواقع العملي من خلال نماذج الممارسة المختلفة ، وقد سعى الباحث في هذا المستوى على إيراد « نماذج ممارسة » مثلت نجاحاً - في الخبرة التاريخية - وأخرى مثلت إخفاقاً ، ليوضح أن عملية الممارسة لهذه الوظيفة تتطلب « شروطاً موضوعية » ينبغي توفرها لكي تكون الممارسة فعالة مؤدية لثمارها الحقيقية ...

كما أن ضرب النماذج التطبيقية ليست غاية - في حد ذاته - بل إن « الاعتبار » هو الغاية المنهجية الأساسية .. في هذا الصدد تم التعرض لنموذج دولة الرسول - ﷺ والخلفاء الراشدين - باعتباره يُقدم « النموذج التطبيقي المتكامل » الذي يعد بمثابة « السوابق التشريعية لكل مايتلوه من خبرات تاريخية - مع أنه في ذاته خبرة تاريخية تطبيقية بشرية » ولكنها خبرة ذات طابع خاص العبرة فيها ليست لـ « كم » السنين ، وإنما العبرة لما أرسنه من « سنن » ونفس الأمر نلاحظه في نموذج تطبيقى بشرى ناجح هو نموذج دولة عمر ابن عبد العزيز ... أما نماذج الإخفاق من فيمثله « نموذج بنى إسرائيل » - كما

الحقيقة الفكرية ، والثقافية ،
والمعنوية (النابعة من العقيدة
الإسلامية) والحقيقة البشرية التي
يتكون منها الجسد السياسي
للدولة .

(ب) رؤية لنشأة الدولة ترجع بها إلى نقطة
واضحة ومحددة في ربطها الزمني
والسببي بين نشأة الدولة ، وإرسال
الرسول وإنزال الكتب السماوية
لتحكم بين الناس فهنا اختلفوا فيه ،
وتقدم تفسيراً لتغيرها وتطورها على
أنه تدافع بين دولة الإسلام
التوحيدية ، ودولة الشرك
الجاهلية ..

(ج) رؤية لمفهوم وظائف الدولة تربط بينها
وبين القيم السياسية الأساسية
(المنبثقة من العقيدة الإسلامية) ،
وتجعل قيام الدولة بوظائفها هو
نشاط أو حركة لممارسة هذه القيم
وتطبيقها ، تحقيقاً لمقاصد الشريعة ،
وانضباطاً بمحدوداتها .

(د) تحديد لوظائف الدولة الإسلامية في
وظيفتين : أساسية ومساندة ،
الأساسية : الوظيفة العقيدية بجوانبها
الثلاث : القيم ، والنظم ، والممارسة
- والتي تعرضنا لها .

أما المساندة والتي يعتبر القيام بها واجباً
لضمان فعالية القيام بالأولى الأساسية فهي
(الوظيفة الاستخلافية) والتي تدور حول

وظيفتين أساسيتين :-

الأولى : وظيفة العمران : والتي تنقسم
بدورها لوظيفتين :
- الإنماء أو التنمية الشاملة .
- الأمن .

الثانية : وظيفة العدل : والتي تنقسم
بدورها لوظيفتين :
- الوظيفة التوزيعية - الوظيفة
الجزائية .

وقد حددت الدراسة علاقات وتراتب
هذه الوظائف - في إطار بناء منظومة
لوظائف الدولة الإسلامية - وهي بذاتها
صالحة للتجريد لاتخاذها أداة للمقارنة مع
وظائف الدولة في النماذج الحضارية
المختلفة ، وبالطبع فإن ذلك يمكن أن
يعد خطوة متواضعة في بناء نظرية سياسية
إسلامية عبر محاولة إقامة البناء - الذي
يُعد وحدة التحليل الأساسية في
دراستها - وانطلاقاً من مناهجيتها .

٢ - أما بالنسبة للواقع ، فالوظيفة تقدم
للباحث الإجابة على عدد من التساؤلات
التي يطرحها الواقع الحاضر (الدلالات
المعاصرة) على مستوى الأنظمة والمجتمعات
العربية والمسلمة بالإضافة إلى الواقع
العالمي ، كما أنها تقدم استجابات للتعامل مع
الأزمات التي يعاني منها هذا الواقع وتطرح
بدائل بحلول للخروج منه (الدلالات
المستقبلية) ومنها تفسير أزمة الدول العربية

(أ) أزمة التأسيس الوضعي والأيديولوجي :

تأتي الحركة والممارسة السياسية من قبل معظم الدول العربية والمسلمة لوظائفها انطلاقاً من التأسيس الوضعي العلماني أو اللاديني - سواء بصورة واضحة معلنة أو بصورة غير واضحة مستترة - والتأسيس الوضعي الديني يحمل في ذاته مجموعة من النفاض. تشكل مفردات أزمته في واقعنا العربي والمسلم كما يلي :

(١) هو يقوم على أساس تحكيم المتغير في الثابت دون وضع حدود أو معايير معينة - مما يجعلنا لانستطيع التمييز بين متطلبات وضرورات الواقع الحقيقية وتلك المتوهمة ، بل إنه لا يمكن التمييز بينها وبين الأهواء المتعارضة والمصالح المتناقضة لفرد أو جماعة أو لفئات مختلفة ، هذا التبدل ينعكس على نسق أسامي من المفاهيم التي يفرزها التأسيس الوضعي بحيث يمكن أن تُعد مفاهيم يمكن تغييرها بدون ضابط ولا رابط ، فعلى سبيل المثال : هل يمكن حقيقة تحديد محتوى ماهو مصلحة قومية ، أو ماهية المصلحة القومية ؟ ؟ وهل يمكن تحديد جوهر مفهوم الشرعية وضوابطها في الفكر والحركة إذا ما أصر التأسيس الوضعي على أن تظل مجرد علاقة نفسية ؟ بل الأكثر من ذلك هل يمكن في ظل هلامية المفهوم وعدم

والمسلمة وهو ماأشرنا إليه في البداية ، فالدولة العربية والمسلمة - هي في التحليل الأخير دول « أقليات أو قبليات أو أسر » حاكمة ، استطاعت أن « تغلب » على جميع الفئات في المجتمع منذ الحصول على الاستقلال السياسي وتحتكر « السلطة والثروة » ولضمان استمرارية بقاء « وضع التغلب » واستتباع الفئات الأخرى في المجتمع سعت لبناء دوائر من التحالفات الداخلية والخارجية من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفعت الكثير من الدعاوى حول : التنمية السياسية ، والديمقراطية ، والمشاركة السياسية ، والعدالة الاجتماعية ... الخ .

وكما قلنا أصبحت (الدولة - الحاكمة) في جانب ، وهذه « الدعاوى » في جانب آخر .. بل وانتقلت هذه الدعاوى من يد القابضين على زمام الأمور « الحكام » إلى أيدي المعارضين ..

والواقع أن أزمة الدولة العربية والمسلمة يمكن إيجازها في مظاهر ثلاث أساسية تقدم الوظيفة العقيدية (باعتبار القيام بها مديلاً للإصلاح السياسي) استجابات واقعية محددة ..

ويمكن تلخيص واقع الأزمات وبدائل الحلول التي تقدمها الوظيفة العقيدية فيمايلي :-

تحديه أن يُحال على مفهوم آخر قد يرتبط به^١ - ولكنه في حقيقة الأمر ليس هو - هو - مثل إحالة مفهوم الشرعية على مفهوم الاستقرار السياسي^٢ ١١

كل تلك المنظومة المفاهيمية التي يفرزها التأسيس الوضعي - وتشكل في ذات الوقت المحركات التي تصنع التصور الذي يعد مقدمة للفعل والحركة الممارسة - تعالي الاضطراب ، وعدم التحديد مما ينعكس - كما نراه في الواقع - على الممارسة .

(٢) ثم يأتي عبث الأفراد وتدخلهم في هذا التأسيس بما يحقق مصالحهم الآنية والآنية ، وبالتالي هو تأسيس لا يتمتع بالثبات ..

ومن هنا يأتي البديل « التأسيس العقيدى الموحى » - وبشرط صدقية الوحي - (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) من جانب وبشرط الوعى بهذا التأسيس العقيدى ، فإنه يتضمن دوائر واضحة من الثبات والتغير ، بحيث يشكل الثبات حدوداً لا تتعدى « تلك حدود الله فلا تقربوها » ويظل المتغير دائراً داخل هذه الحدود في إطار التعلق بمحور ثابت « التوحيد » بحيث تتأكد الفعاليات الإنسانية في التزام ، والحركة الإنسانية في ضبط ، كما أنها تعبر في النهاية عن اختيار مسئول وملتزم لاعن هوى متبع ومطاع . كما أنه يتمتع أيضاً بالاستقلال عن عبث

البشر وتعديلاتهم بالهوى ، فليس الاجتهاد صنف من هذا ، ولكنه تعبير عن أهلية ، وفقه ، ووعى بأصول الحكم الشرعى ، وعناصر فقه الوقائع المختلفة وأساسيات عملية التنزيل للحكم على الواقع ، غير أن هذا لايعنى بأى حال من الأحوال - أن يبنى التأسيس الموحى بفعل يفعل تلقائياً وبصورة آلية ، ولكنه لايمكن أن تُستخرج كل فعاليته إلا في إطار التفاعل الواعى من المسلمين مع إسلامهم (أو من معتقئ الوحي مع أصوله) كما أن التأسيس الوضعى قد يبدو - في وقت من الأوقات فاعلاً - بشكل من الأشكال - إلا أن فاعليته تلك مؤقتة - بحكم ما أسماه باقر الصدر - « مرحلة الغطاء العاجل » و « استفاد المثالية العليا الوضعية لكل فعاليتها » في حين أن المثل الأعلى الموحى عطاؤه متجدد ومستمر .. وهكذا تبدو أهمية مسألة التأسيس العقيدى الإسلامى وضرورة حسمها وإعلان الالتزام بها في الواقع العملى على مستوى الدول والمجتمعات .

(ب) أزمة الهوية :

تثار قضية الهوية بصدد نوعية التأسيس ذلك أنها تتعلق بتحديد الأرض التي نقف عليها ؟ وطبيعة المعيار الذى نملكه لتقويم ومحكمة الأمور ، وهل هو المعيار الإيماني المنتسب إلى الوحي أم المعيار الوضعى ..

فالهوية تتعلق بالإجابة على تساؤلين :
(١) من نحن ؟ وهى تعنى الوعى بالذات

- وهي ترتبط بحقيقة الانتماء ، وقبله
الولاء - وبالتالي هي تشمل الوعي
بما تحمله هذه الذات ، ومن ثم لن
يكون شعار العودة إلى الذات نوعاً
من التفوق والانكفاء أو الانعزال
وإنما دعوة للتعرف على الرصيد الذي
تحمله هذه الذات ، وتحقيق الوعي به
كمقدمة للحركة والممارسة .

(٢) الحركة والممارسة بمقتضى هذا الوعي
- وهنا يتضح المعيار - وهو الإيمان
وكونه الوشيجة العليا التي تحدد
الهوية ، بل وترتب الأفضلية
والخيرية ..

فبعد حسم مسألة التأسيس العقيدى
يترتب على ذلك وضوح الهوية ، فيتحدد
انتماء المجتمع وفق عقيدته ، وتحدد قبلته في
الممارسة السياسية ، كما تتحدد رسالته
الحضارية ..

ويرتفع التناقض الذى يحدث حتماً مع
التأسيس الوضعى بين الروابط الفطرية
الإنسانية والتي يرفعها هذا التأسيس من
مرتبتها هذه إلى مستوى المثالية السياسية
العليا والعقائد الحاكمة .

أما التأسيس العقيدى فهو معترف بهذه
الروابط الفطرية « الأسرة - الوطن - القوم
- القبيلة » ولكنه من جانب ثان : يرفع
من رباطة العقيدة والإيمان لكي تكون
الرابطة العليا والهورية ، وتبدو تلك
الروابط جميعاً غير مطلقة الاعتبار إلا بمقدار
التزامها بالإيمان أو قواعده وحدوده تنفك

إذا ما صادفته وتنعقد وتتوثق إذا ما أكدته
والتزمت به وفي شأن هذا الإعلاء للإيمان
جوهر الأمة - في الرؤية الإسلامية - إذ أن
الرعية فيها تتخطى الحدود المكانية في إطار
مفهوم « الدولة القومية » ، وتتخطى
الحدود الزمانية في إطار علاقات التواصل
والانتماء « والذين جاءوا من بعدهم يقولون
ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا
بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين
آمنا .. » فالتأسيس العقيدى - كأحد
أوليات ممارسة الوظيفة العقيدية يجب على
أبعاد أزمة الهوية والتي لاتعدد في مجتمعاتنا
ثلاثة أشكال :- تزييف الوعي - تغييب
الوعي - تشويه الوعي .. هذه الأبعاد
الثلاثة لجانب الوعي في الهوية والتعامل معها
تزييفاً أو تشويهاً تدور - في التحليل الأخير
- حول عملية يمكن أن نطلق عليها « صنع
الوعي » ، بمعنى محاولة إحلال مفظومة
قيمة متكاملة أو على درجة من التكامل -
محل منظومة أخرى كائنة وموجودة عبر
الإيحاء بعصرية وتقدم الأولى ، وتختلف
ورجعية الثانية (والتي هي الأصيلة
غالباً) .. الخلاصة أن أمتنا - مع مولد
الدولة الوطنية أو القومية المحدثه وانطلاقها
في ممارساتها من التأسيس الوضعى - خضع
جسدها لممارسة كافة هذه العمليات بداية
من إقصاء الشريعة الإسلامية باعتبارها تمثل
هوية الأمة ونظامها الذاتى المستقل
واستبدالها بالتشريعات والقوانين الوضعية
مروراً بالمؤامرة على الثقافة الذاتية للأمة عبر
إحداث شرخ عميق كانت محصلته

ازدواجية - مازالت حتى اليوم - في نظامها التعليمي والثقافي وإزكاء مفهوم معين للعلم يقوم على أساس ادعاء إنسانية الثقافة وعالمية المنهج .. إلخ إضافة لعمليات التفریب المتتالية والعلمانية التي فرضت - وما زالت تُحمى - بأدوات القهر والعنف ، حتى تلازمت العلمانية والديكتاتورية في مجتمعاتنا ، وكل ذلك قاد لانكماش حقيقي في دور المجتمعات وتهييش لوظيفتها لصالح الفئات المتغربة والعلمانية المسيطرة على أزمة الأمور مما قاد إلى تعميق الهوة الفاصلة بين المجتمعات وأنظمتها والقائمين عليها مما شكل عائقاً لكل جهود الإصلاح الخملصة .

إن التأسيس العقيدى يقدم عناصر التمايز الواضحة والمحددة لأزمة الهوية في الحركة ، إذ يؤكد على حركة محدودة مرتبطة بالهوية ومنطلقة منها ، فهي مرتبطة بالولاء للذين آمنوا ، والبراء من الذين كفروا كفروا وأشركوا ، وتحقيق التمايز والمفاصلة عنهم ، ورفض الاستعانة والاستنصار بهم ، ولعل وضوح الهوية وتأسيسها العقيدى هو الذى وقف حائلاً أمام التسلل الاستعماري على امتداد تاريخ المنطقة العربية والمسلمة خصوصاً في منطلقاته المعنوية ولعل فشل الحركات اليسارية والقومية في المنطقة العربية مثال واضح لذلك . وهكذا فإن التأسيس العقيدى « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله » ، والحركة بمقتضى هذا التأسيس « وعمل صالحاً » هو الذى يحقق

جوهر الهوية « وقال : أننى من المسلمين » .

(ج) أزمة الشرعية : لا ينكر أحد واقع أزمة الشرعية التى تعانيها الدول العربية والمسلمة في الواقع المعاصر . ورغم تعدد المظاهر الدالة على وجود هذه الأزمة من ناحية وعدم مسئولية الإسلام عنها إيجاباً وتكويناً من ناحية ثانية ، إلا أن الإسلام ليس بعيداً عن إمكانية تقديم حلول لها انطلاقاً من صلاحيته الزمانية والمكانية ، فأحد أهم أساس أزمة الشرعية - على نحو ما رأينا - إمكانية التلاعب بالتأسيس الوضعى من خلال « صنع الرضاء الكاذب - عدم تحديد المضامين والحدود للمفاهيم والمكونات : الولاء ، الطاعة ، المصلحة . - إلخ » أما التأسيس العقيدى الذى تنطلق منه الوظيفة العقيدية فإنه يسمح لنا بالتمييز بين عدة أمور .

أولاًها : مستويات الشرعية : يسمح لنا بالتمييز بين شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكرى والعقيدى ، وشرعية إسناد السلطة والولاية ، وشرعية الممارسة بما يحقق الفصل بين ممارسة الاستظهار ، وممارسة الافتقار ، وشرعية الخروج على السلطة بما يحقق تأسيس العقد وممارسة الطاعة على الوجه الشرعى ، وبتبع حراسة الشرع والشرعية في المستويات السابقة .

الأساسية التي تواجه الدولة العربية والمسلمة ، كما أنها على مستوى المجتمع تقدم مفهوماً تحليلياً وإطاراً مرجعياً - يمكن تطويره وتحديد مستوياته - يصلح ليخدم تفسيراً ذاتياً إسلامياً لتفسير ظهور ونمو حركات التجديد والإحياء الإسلامى من جانب ومن جانب آخر فهم حركات التبديد واللا دينية من وجهة نظر معاكسة .

إن هذه الدراسة كما أكد بحق عضوا لجنة المناقشة - أ. د. كمال المنوف ، أ. د. أبو اليزيد العجمي - تسد نقصاً كبيراً في الفقه السياسى الإسلامى حول وظائف الدولة الإسلامية تستحق عليه كل تقدير ...

وثانيها : التمييز بين عناصر الشرعية وفق عناصر الرابطة السياسية : الأمة - العلماء - الحكام بما يحقق عناصر التكافؤ السياسى .

وثالثها : التمييز بين عوارض تؤدي إلى نقصان الشرعية وأخرى ناقضة لها جملة بما يؤدي إلى فقدانها وما يترتب على ذلك .

ورابعها : قضية تجزئة الشرعية وتدرجها في الواقع العمل ..

وبالتالى فإن إمكانيات التلاعب بالشرعية تكون ضعيلة أو منعدمة ، وهكذا فإن دراسة الوظيفة العقيدية تقدم استجابات عملية لمعالجة الأزمات الثلاثة





تقرير موجز عن محاضر جلسات :
الحلقة الدراسية الدولية المعنية
بعلم الاقتصاد الإسلامي
واقصار المسلمين لهند *

نيودلهي . وقام الدكتور ف. ر. فريدي .
الاقتصادي الإسلامي الذائع الصيت بإلقاء
كلمة الافتتاح .

وبدأت الجلسة الافتتاحية بثلاوة بعض
آيات من الذكر الحكيم وقد رحب السيد
أ. ر. عجوان ، منظم الحلقة ومدير معهد
الدراسات الموضوعية بالوفود . وبعد ذلك
أعقبه دكتور محمد منظور عالم ، رئيس
المعهد الذي ذكر نبذة عن المعهد وألقى
ضوءاً على أهدافه وإنجازاته وتحدث
الدكتور عالم في معرض التعليق على مشاكل
مسلمى الهند ، فأشار إلى مشاكل التبعة
الاجتماعية والإحباط الاقتصادي والانحطاط
الاجتماعي والتخلف التعليمي والتي يعاني

عقد معهد الدراسات الموضوعية الحلقة
الدراسية الدولية عن « علم الاقتصاد » .
وتضمن برنامج الحلقة الدراسية تسع
جلسات عمل وثلاث جلسات استثنائية
ومحاضرة عامة واحدة . وقد بلغ عدد
الأبحاث المقدمة ٣٣ بحثاً .

الجمعة ٢١ يوليو/تموز ١٩٨٩

افتتح الحلقة أ. ر. قيداوى حاكم ولاية
بيهار ورئيس جامعة عليكرة الإسلامية يوم
الجمعة ٢١ يوليو/تموز عام ١٩٨٩ م .
وقد رأس الجلسة الافتتاحية دكتور س.
ز. قاسم العالم الهندي الرائد بالمحيطات
ونائب رئيس جمعية الملة الإسماعيلية في

* يوليو / تموز ٢١ - ٢٤ ، ١٩٨٩ م - والتي عقدت في مركز همدرد للمؤتمرات - نيودلهي - تحت رعاية معهد الدراسات
الموضوعية .

الإسلامية وبخاصة العدالة والمساواة والأخوة وأعرب عن أمله ، في سياق المشاكل الاقتصادية للأقلية المسلمة ، في أن تركز الحلقة الدراسية على الديناميات الداخلية للمجتمع الإسلامي .

وانتهت الجلسة الافتتاحية بالملاحظات الختامية التي أداها الدكتور س . ز . قاسم رئيس الجلسة فقد أعرب في كلمته عن اتفاقه التام مع الدكتور ا . ر . قيداوى على تأكيده . بأن مبادئ علم الاقتصاد الإسلامي تنبج إلى إعادة النظام الاقتصادي للعالم . وقال أنه في خضم الاضطراب الظاهر في القوضي الاقتصادية العالمية التي ليست لها سابقة ، شاعت مديونية الأمم الصغيرة واستغلالها . وجدير بالذكر الإشارة إلى المبادئ الإسلامية الخاصة بالجزاء وآل (Saza) .

ولقد أعقب الجلسة الافتتاحية جلستا عمل في المساء . وكان موضوع الجلسة الأولى « موقف العمالة للمسلمين الهنود : تقييم لطبيعتها وحجمها » ، وقد رأس الجلسة الافتتاحية البروفسور م . أ . مطلب ، وكان البروفسور ت . عبد الرحمن مقررأ لها . وقد طرحت الأبحاث الأربعة التالية :

١ - تحليل لموقف العمالة للمسلمين الهنود ، بقلم الدكتور ك . ج منشي .

٢ - المشاكل الاقتصادية للمسلمين الهنود وحلولها الإسلامية بقلم : سيد تنفير أحمد

منها المسلمون . وذكر الدكتور عالم بعض ملامح الإسلام الأساسية كالسلام والطهارة والنقاء والخضوع لإرادة الله ، وأكد أن الإسلام رسالة سلام ويضطلع المسلمون بالمسؤولية الأولى وهي إيصال رسالة الإسلام إلى غير المسلمين .

وأيد الدكتور أ . ر . قيداوى في الكلمة الافتتاحية الرأي القائل بأن الإسلام يتيح جميع العناصر والمبادئ الجوهرية لحل المشاكل الراهنة التي يعاني منها الجنس البشري ، وأوضح إلى جانب ذلك أن تعاليم الإسلام صالحة لجميع الأزمان . وأكد الدكتور قيداوى الحاجة إلى فحص مبادئ المساواة وغيرها من المبادئ الإسلامية لحل مشاكل « العالم الثالث » الذي يعاني من الفقر والديون والاستغلال نتيجة لإمبريالية الغرب الاقتصادية .

وفي خطابه الرئيسي قال الدكتور ف . ر . فريدي : إن علم الاقتصاد الإسلامي نظام منبثق من الفكر الذي يتيح طريقاً بديلاً للمشاكل الخاصة بإعادة البناء الاجتماعي - الاقتصادي . إن فعاليته وإنجازاته الواقعية ليست سوى تاريخ مسجل ، وضرب مثلاً لذلك الزكاة ، وأكد أن ماينفق على الفقراء والمحرومين يمثل العنصر الأول والأهم للنظرية الاقتصادية الإسلامية لأن الزكاة ليست عملاً اختيارياً من أعمال الإحسان ، وإنما هي الحد الأدنى الإلزامي المستحق للفقراء ، وإلى جانب ذلك أبرز الدكتور فريدي مجموعة القيم

٣ - موقف العمالة للمسلمين الهنود
بقلم : الأنسة نزهة جابين .

٤ - بحث استقصائى اجتماعى - اقتصادى
لعمل النساء المسلمات فى الصناعة : دراسة
حالة لمنطقة ن.ب دارجة فى ولاية
مدراس . بقلم الأنسة ربحانة والآنسة
آسيا . وقدمته الأنسة آسيا .

ولقد عمد الدكتور ك. ج. مونشى
مستخدماً نموذجاً للاقتصاد القياسى ، إلى
إثبات علاقة بين التمييز وطبيعة المهارة .
واقترح أن تبادر المنظمات بالتوعية
الإسلامية ، سواء فرادى أو مجتمعة إلى
تشجيع خلق المهارات بين المسلمين .

وأكد السيد/ سيد تانفير أحمد أن درجة
التخلف العالية والتوزيع الجائر للثروة
والفقر فى المجتمع الإسلامى يتطلب جهوداً
لتعبئة الموارد الداخلية والخارجية من أجل
أغراض إنتاجية من قبل الأعضاء الذين
يخافون الله فى المجتمع الإسلامى وإلى جانب
ذلك ، فإن من الضرورى توفير المعرفة
الدينية لجماهير المسلمين .

وقد ركزت الأنسة نزهة جابين على
الأمية والفقر والمرحلة المتطورة للاقتصاد
الوطنى ، لتحليل القصور فى تشغيل
المسلمين الهنود . وأكدت الحاجة إلى التعليم
والتدريب التقنى وتعبئة الموارد بواسطة
إنشاء مؤسسات اقتصادية غير مرتبطة
بالفائدة .

وأكدت الأنسة ربحانة والآنسة آسيا أن
الأمية وحجم الأسرة وعدم توافر الوظائف
والأعمال فى قطاعات أخرى ، هى
الأسباب الرئيسية لمستوى الدخل المنخفض
ولاستغلال النساء المسلمات العاملات فى
مدراس على يد المتعهدين . وقالت إن التعليم
والتدريب يجب إتاحتها لهؤلاء النسوة من
العاملات الموسميات فى أعمال أخرى أكثر
ربحاً .

وتناولت المداولات التى جرت فى
الجلسة الثانية موضوع « الأعمال
المصرفية الإسلامية : النظرية
والتطبيق » . وقد رأس الجلسة الدكتور
شوق إسماعيل شحاتة ، المستشار المالى
لبنك فيصل الإسلامى بالقاهرة ، مصر .
وكان الدكتور طاهر بيج "Beg" مقررأ .

وقدمت فى هذه الجلسة ثلاثة أبحاث ،
فالبحت الذى يحمل عنوان « الأعمال
المصرفية الإسلامية . بعض مسائل
معلقة » . قدمه السيد ت. ر. بيشنوى .
والبحت الآخر بعنوان « الأعمال
المصرفية والإطار المالى فى النظام
الاقتصادى الإسلامى » . قدمه الدكتور
ج. ي. لاليوالا .

أما البحت الثالث تحت عنوان
« الأعمال المصرفية الإسلامية الحالية من
الفائدة : دراسة مدى مقارنتها وصلتها فى
الاقتصاد العلمانى » التى أعدها الدكتور

خورشيد عالم لم تعرض على الجلسة لإصابته بوعكة .

وقدم البروفسور م. ي. باجسیراج .
البحث الأخير في هذه الجلسة وعنوانه
« الأعمال المصرفية الخالية من الفائدة
والأعمال المصرفية العادية في ضوء
النظرية الاقتصادية والسياسات
العلمانية » .

ويرى السيد بيشنوى أن المصارف
الإسلامية معرضة لعدم الاستقرار ، وربحية
أقل ، وللقلق في بلد كالمهند ، وإلى جانب
ذلك ، فإن من المحتمل أن تضار السياسة
النقدية بإدخال الأعمال المصرفية الإسلامية
في الهند . وبادر كل من الدكتور أ.
حبيب والدكتور ف. ر. فريدى إلى الرد
على النتائج التجريبية التى انتهى إليها السيد
بيشنوى .

وأوضح الدكتور حبيب أن التقلبات
في الناتج المحلى العام تحدث نتيجة لتفاعل
عامل المضاعف وعامل التعجيل .. ومن
المحتمل أن يؤدي هذا التفاعل في ظل النظام
المصرفى الإسلامى إلى إثماء الناتج المحلى العام
بصورة سهلة ومطرودة . وإن حجة
الدكتور فريدى أن الاستخدام المتزايد
للإجراءات المالية يعد مؤشراً إلى أن النظام
الخالى من الفائدة يعتبر منظماً أكثر فعالية
للاقتصاد .

وأبرز الدكتور لاليوالا طبيعة التضخم
الذى يتعرض له النظام الاقتصادى المؤسس
على الفائدة . وركز على مسألة التضخم

وأسبابه في الاقتصاد المؤسس على الفائدة .
وأكد الدكتور لاليوالا أن تمويل العجز
يعتبر السبب الرئيسى للتضخم . ويتم تنفيذ
تمويل العجز في علم الاقتصاد الحديث
بسياسة نقدية مؤسسة على الفائدة . وقال
أن تمويل العجز يتعارض مع روح
الإسلام .

وانتقد البروفسور باجسیراج النظرية
الاقتصادية التقليدية على أساس أنها تعتبر
رأس المال عاملاً أساسياً من عوامل
الإنتاج . وعنده أن رأس المال ذاته يعتبر
نتاج لعوامل أخرى من عوامل الإنتاج .
ولذلك فإن وجهة النظر الإسلامية في
توزيع الدخل منطقية وطبيعية وعادلة .

السبت - ٢٢ يوليو/تموز ١٩٨٩

وتضمنت المداولات التى جرت في
اليوم الثانى للحلقة الدراسية ثلاث جلسات
عمل ومحاضرة عامة .

وكان موضوع الجلسة الأولى من هذا
اليوم هو : « النهج الإسلامى للتنمية
الاقتصادية / هل علم الاقتصاد الإسلامى
مناسب للأحوال الهندية » . وقد رأس
الجلسة دكتور ج. ي. لاليوالا وكان
عنوان البحث الأول الذى قدمه البروفسور
ك. ل. أوبازايا هو « علم الاقتصاد
العام لمذهب المساواة » .

أما البحث الثانى وعنوانه « الممتلكات
الخاصة والعدالة الاجتماعية في النظام
الاقتصادى الإسلامى » فقد قدمه السيد

خواجه نصير الدين . والبحث الثالث وعنوانه « فكرة الجدارة والامتحاق : إسهام الإسلام فى علم الاقتصاد » . فقد قدمه الدكتور سيد أفضل بيرزاده .

وأكد البروفسور أوبازايايا أنه إذا كانت سياسة اقتصادية لبلد ما توضع لكى تحكمها مبادئ المساواة الإسلامية ، وحكم القانون (العدالة) وإعادة توزيع الدخل والثروة وإقامة المشاريع الحرة مع تيسير تقديم رأس مال زهيد للجميع ، فإن ذلك ينطوى على تحقيق المساواة فى الفرص للكسب والإنتاج والاستهلاك . وهذا من شأنه أن يفضى إلى إشاعة السعادة للجميع وتحقيق تقدم كبير للاقتصاد .

وقدم السيد نصير الدين عرضاً للمفهوم الإسلامى الخاص بالملكية . فأكد أن حق إقامة المشاريع الحرة فى ظل مبدأ الرصاية يميز الإسلام عن الرأسمالية والاشتراكية . فالإسلام ينشئ علاقة تكاملية بين الأغنياء والفقراء بجعل الزكاة التزاماً دينياً من جانب الأغنياء (صاحب النصاب) . وقدم الدكتور بيرزاده فى بحثه عرضاً بيانياً عن أثر الزكاة على جهود العمل وبناء الأصول . وقال : إن فرض الزكاة يستهدف رفع مستوى الرخاء الاقتصادى للمجتمع وتشجيع النزعة الشخصية لبذل جهد عملى أكبر ، الأمر الذى ينتج عنه نمو متزايد للاقتصاد .

وكان موضوع البحث فى الجلسة الثانية التى انعقدت فى نفس هذا اليوم هو

« المشاركة الإسلامية فى القطاعات الصناعية/ الزراعية فى الهند / الأوقاف الإسلامية » . وقد رأس الجلسة الدكتور عبد القادر ج . شيخ . وعرضت فى هذه الجلسة خمسة أبحاث .

يحمل البحث الأول عنوان : « الفقر : ملاحظات من قرية مسلمة فى البنغال الغربية » ، وقدمه البروفسور شيخ رحيم موندال الذى قال إن الفقر فى قرية تشاكا نيخار والذى قام بدراسته سببه مستوى الدخل المنخفض مقرون بنفقات غير ضرورية على الشعائر والعادات الاجتماعية .

والبحث الثانى وعنوانه : « أمراض الفقر الحضرى : دراسة عن الاستيطان الإسلامى فى مدينة حيدر آباد » ، قدمه الدكتور م . أ . مطلب الذى قال إن دراسته قد أوضحت اللثام عن زيادة فى معدل محو الأمية ومع ذلك فإن معدل الأمية أعلى من ذلك .

والبحث الثالث وعنوانه : « الأوقاف الإسلامية فى الهند : يستعرض المشاكل والإمكانات » وقد أعده السيد س . خواجه حسين ، وتلاه الدكتور منير عالم وأبرز المؤلف سوء إدارة « المتولين » - Mutawallies وغرورهم وقال إن تشريع الدولة يتسم بالعداء للوقف .

وأعد البحث الرابع وعنوانه : « مشاكل الوقف والمتولون فى تاميل

وفي المساء نظمت محاضرة عامة عن « الملاحح البارزة لعلم الاقتصاد الإسلامي » وقد رأس الجلسة الدكتور ف. ر. فريدي . وألقى البروفسور س. إقبال مهدي محاضرة تناول فيها تحديد القيمة الذي يعتبر أساس علم الاقتصاد الإسلامي وقال إن الزكاة وتحريم الربا أهم ملاحح النظام الاقتصادي الإسلامي وتحدث الدكتور ف. ر. فريدي في ملاحظاته الختامية عن قصور علم الاقتصاد التقليدي في كفالة العدالة والرخاء للجماهير . وأكد أن علم الاقتصاد الإسلامي يتيح أفضل وسيلة لتحقيق ازدهار العدالة الاجتماعية .

الأحد - ٢٣ يوليو / تموز ١٩٨٩

بدأت مداوالات اليوم الثالث بجلسة صباحية لبحث موضوع « المشاركة الإسلامية في القطاعات الصناعية الزراعية في الهند » . وقد رأس الجلسة البروفسور أ. م. نخوسرو . وقد عرضت في هذه الجلسة أربعة أبحاث .

وقد عرض الدكتور عبد القادر ج. شيخ ، الاقتصادي الصناعي وكبير المستشارين السياسيين في وزارة التجارة الأمريكية بحثه وعنوانه « إمكانية تطبيق نموذج تنمية عمل الأقليات الأمريكية تشجيعاً لتنظيم العمل (كعنصر من عناصر الإنتاج) بين المسلمين والهنود » . وأجمل الدكتور شيخ الجهاز المؤسسي الذي أنشأته الحكومة الأمريكية

نادو ، أعده البروفسور ك. م. باثوشا . أما البحث الخامس وعنوانه « مكان الوقف في السياسة الاقتصادية والاجتماعية لدولة إسلامية » فقد وضعه الدكتور إبراهيم أ. كوزاكي .

وخصصت الجلسة الثالثة في ذلك اليوم لموضوع « البحث النقدي الإسلامي لعلم الاقتصاد العادي / النظام الإسلامي » . وقد رأس الجلسة الدكتور أزهار مالك . وكان الدكتور عظيم إصلاحى مقررأ لها .

وقد عرضت على هذه الجلسة ثلاثة أبحاث ، منها بحث تحت عنوان « نموذج الاقتصاد الكبير لاقتصاد مع العمليات المصرفية الإسلامية » . وتطبيقاً للنموذج الإسلامي لإدارة الاقتصاد الكبير ، بحث الدكتور مهدي دور نسبة الربح كعامل منظم للسياسة النقدية وإدارة سياسة تكفل الاستقرار .

وعرض الدكتور محمد مزمل بحثاً عنوانه « المبدأ السميثياني / "Smithian" للسلوك الاقتصادي والإسلام » . وأكد الدكتور مزمل أن علم اقتصاد آدم سميث ، المؤسس على عوامل حقيقية وبواعث معينة ، هو أقرب مايكون إلى علم الاقتصاد الإسلامي .

أما البحث الثالث وعنوانه « دور الحكومة في نموذج توزيع موجه للإنفاق العام في البلدان الإسلامية » . فقد قدمه البروفسور عطاء الحق .

لاستمرار البرامج المتعلقة بتنمية أعمال الأقليات . وتشمل هذه البرامج الإدارة والمساعدة التقنية وتوفير المساعدة من قبل الحكومة والقطاعات الخاصة ، وتعزيز المصارف المملوكة للأقليات وشركات الاستثمار ومساعدات الأقليات على اقتناء شركات أخرى .

وعرض الدكتور طاهر بيح بحثه تحت عنوان « تعزيز تنظيم العمل الإسلامى بدعم الدولة : مع إشارة خاصة إلى دور الهيئة المالية والإئتمانية الخاصة بالأقليات » . وأعرب الدكتور بيح عن رأيه فى أن الهيئة تفتقر إلى الوضع القانونى والصيغة المالية وأن لديها موارد غاية فى الضعف تحت تصرفها . وأنها لم تضع أى برنامج إيجابى لتنمية مشاريع الأقليات .

ويرى الدكتور بيح أن هيئة الأقليات ينبغي إعادة توجيهها وتعزيزها .

وطرحت السيدة نجحت أحمد "Nighat Ahmad" بحثها « البنك الإسلامى للتنمية : أمل العالم الإسلامى » وقدمت عرضاً للمشاريع الإئتمانية التى تبنها البنك الإسلامى للتنمية فى مختلف البلدان الأعضاء وغير الأعضاء بما فيها الهند .

وعرض على الجلسة الثانية التى انعقدت يوم الأحد بحث عنوانه « المنهج الإسلامى للتنمية الاقتصادية/ هل علم الاقتصاد الإسلامى مناسب للوضع الهندى » . وقد رأس الجلسة البروفسور ك. ك.

أوبازايايا . واختير الدكتور طاهر بيح مقرراً لها .

وعرض الدكتور فضل الرحمن فريدى بحثاً عنوانه « بعض الآراء الإسلامية فى نظرية السلوك الاستهلاكى » . وضعه الدكتور البروفسور على الجارى ، نائب مدير مركز البحوث فى علم الاقتصاد الإسلامى بجامعة الملك عبد العزيز فى جده . وشرح المؤلف كيف أن تحقيق الحد الأقصى لصالح المستهلك الواحد مرتبط بتحقيق الحد الأقصى لرخاء المجتمع وذلك فى إطار نظرية السلوك الاستهلاكى فى ظل علم الاقتصاد الإسلامى .

وقدم الدكتور فياض أحمد بحثه عن : « المسؤولية الأخلاقية للعمل : المبادئ والمتضمنات الإسلامية » . قال الدكتور فياض إن السلوك الأخلاقى ضرورى كجزء لا يتجزأ من نظام الإسلام الاقتصادى - الاجتماعى .

وعرض الدكتور عبد العظيم إصلاحي بحثه عن « مبدأ شاه ولي الله الدهلوى / عن الارتفاقات (مراحل التنمية الاجتماعية - الاقتصادية) » .

وعند الدكتور إصلاحي أن « شاه ولي الله يقسم التنمية الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع الإنسانى إلى أربع مراحل للنمو » .

والبحث الأخير « إسهام شاه ولي الله دهلوى فى حجة الله البالغة .. » قدمه السيد

شوكت علي خان . شرح السيد خان في بحثه أفكار شاه ولي الله في مسائل كالملكية الخاصة والإجراءات المادية والمالية التي تشكل النظام الاقتصادي الإسلامي .

وكان موضوع البحث في الجلسة الثالثة التي انعقدت في ذلك اليوم هو « العمليات المصرفية الإسلامية : النظرية والتطبيق » .

وقد رأس الجلسة الدكتور زهير حسن ، وعرضت على هذه الجلسة أربعة أبحاث .

كان البحث الأول « الأعمال المصرفية الخاصة المجردة من الفائدة : الإطار المفاهيمي والتفصيلي في باكستان » ، قدمه السيد نافيت مال بوروهيت ، الذي تناول بعض المشكلات العملية التي تواجه قطاع الأعمال المصرفية في باكستان مثل معدل الأسعار القياسي . والضمان المسبق للعائد على ودائع الأجل والنسبة المنخفضة لاستثمارات المشاركة والمضاربة .

وعرض الدكتور شوق إسماعيل شحاته بحثه « المفاهيم والمبادئ الإسلامية كما تمارس في المصارف الإسلامية : دراسة تحليلية » . وشرح الدكتور شحاته فيه المفهوم الإسلامي للمال والقروض والأموال الائتمانية والمصارف الإسلامية .. إلخ .. وألقى الضوء على تفاصيل عملية لمصرف إسلامي بالنسبة إلى السيولة والربحية والمشاريع التنموية .

وقدم البروفسور ت . عبد الرحمن بحثه عن « العوائق أمام تنفيذ المؤسسات المالية العاملة بغير الفائدة في الهند » . ويرى البروفسور عبد الرحمن أن الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية في الهند تختلف عن تلك السائدة في البلدان الإسلامية الأخرى .. ومن هنا ، ينبغي أولاً : إنشاء مؤسسات المشاركة والمضاربة الاستثمارية .

والبحث التالي « الأعمال المصرفية في ماليزيا : الأداء والدروس » ، وضعه الدكتور محمد عارف ، أستاذ علم الاقتصاد التحليلي . جامعة الملايو ، كوالا لامبور ، ماليزيا ، وأكد فيه أن التجربة الماليزية قد أثبتت صلاحية الأعمال المصرفية الإسلامية ويرى أن المصارف الإسلامية الأجنبية يجب أن يسمح لها بممارسة نشاطها في ماليزيا ، حتى يتسنى ظهور بيئة تنافسية صحية في القطاع المحتكر حالياً للأعمال المصرفية الإسلامية .

وعقدت جلسة إستثنائية عن : « أنشطة الاقتصاد الإسلامي في الهند » . وقد رأس الجلسة الدكتور ك . ج مونس بينما كان الدكتور طاهر بيح مقررًا لها .

وقد بدأ المناقشة السيد م . هـ . خاتمتاي وأثراها السادة مقبول أ . سراج وأسرار أحمد وفيروز بوناوالا والبروفسور ت . عبد الرحمن والدكتور رحمة الله والقاضي إظهار الحق .

وقد أبرز المتحدثون الأنشطة الاقتصادية والمالية والتنمية للمؤسسات، المرتبطين بها. وقيل إن جمعية بيت النصر للائتمان التعاونى الحضرى فى بومباى والمؤسسات المثيلة لها تعمل فى ظل ظروف بالغة التكاليف الأمر الذى نجم عنه رسوم خدمية مطردة النمو. ولقد لقيت مشاريع هيئة الأمين المالية الإسلامية فى بنجالور لإسقاط مديونية قائدى عربات الرنكيشو المسلمين ترحيباً حاراً. وقد تكرر مثل هذا العمل من قبل صندوق المضاربة فى مدراس ولقد عمد مجلس عموم الهند للارتقاء بالاقتصاد الإسلامى فى بومباى إلى البدء فى مشروع شامل للنهوض بالأقلية المسلمة عن طريق مشاريع التمويل بلا فائدة للتعبئة المهنية والتدريب التقنى وصندوق الزكاة والخدمات الإرشادية والإعلامية.. إلخ. وقيل إن الصندوق الإسلامى فى نجيب آباد يواجه قيوداً قانونية وإدارية.

الأثنين - ٢٤ يوليو/ تموز ١٩٨٩

لقد خصصت الجلسة الصباحية لليوم الأخير من الحلقة الدراسية لمناقشة تخصيصية عن « المشاكل الاقتصادية التى تواجهها الأقلية المسلمة فى الهند ». وقد رأس الجلسة الدكتور أ. حسيب مدير عام المعهد الحضرى لتنمية الأعمال المصرفية فى بومباى، وانتخب الدكتور منير عالم مقررًا لها.

وقد تضمنت قائمة المتحدثين

البروفسور أ. م. خوسرو، والبروفسور د. ب. جوبتا، من المعهد الوطنى للأموال والسياسة العامة، والدكتور أ. ق. ح. شيخ، مستشار وزارة التجارة بحكومة الولايات المتحدة، والدكتور إقبال مهدي الأستاذ فى كلية بينوديكت، بولاية كارولينا الجنوبية، فى الولايات المتحدة الأمريكية، والدكتور ك. ج. مونشى، الأستاذ بجامعة جوجارات فى أحمد آباد، والدكتور رحمة الله، أمين عام، مجلس عموم الهند للنهوض الاقتصادى للمسلمين فى بومباى، والسيد م. ه. خاتختاي، رئيس مجموعة بيت النصر فى بومباى، والدكتور محمد مزمل، إدارة علم الاقتصاد بجامعة لكناو، لكناو.

ولقد انبثقت الملاحظات المهمة التالية أثناء المناقشات:

١ - إن حدوث البطالة بين المسلمين أعلى من المعدل الوطنى.

٢ - وإن نصيب المسلمين من الخدمات المركزية والمشاريع الصناعية وغيرها من الأنشطة الاقتصادية ضئيل بصورة يؤسف لها.

٣ - وبالنسبة إلى الأقلية المسلمة التى يسودها الفقر أصبح التغلب على ارتفاع تكاليف التعليم أمراً بالغ الصعوبة.

٤ - لم تتنوع وتتوسع أنشطة الأعمال والصناعة عند الأقلية المسلمة.

٥ - الملاحظ أن معدل الادخار والاستثمار

والإبداع التكنولوجي ضعيف بين الأقلية المسلمة .

٦ - وإن التمييز ضد المسلمين يجعلهم في منأى عن المساواة في المشاركة في مسيرة الاقتصاد الوطني .

وامتدت المناقشة لتشمل حلول المشاكل . واقترح الدكتور مونشي تحسين إدارة المؤسسات التربوية التي يديرها المسلمون . وأكد الدكتور جوبتا أنه ينبغي تحقيق التحسين في كفاءة العمل وأوصى باتخاذ تحفظات للمسلمين في التعليم والخدمات وتسهيلات ائتمانية أفضل لرجال الأعمال المسلمين . ونصح الدكتور رحمة الله بإدماج صندوق « ميل » للتنمية لتصويب نمط المدخرات والاستثمارات للأقلية المسلمة . واقترح الدكتور شيخ الاستثمار في مجال الطلبة المسلمين الأذكياء لكفالة التفوق . وأوصى أيضا بتكوين اتحاد لرجال الأعمال المسلمين وعلماء الاجتماع لإتاحة الإدارة والتدريب التقني لرجال الأعمال المسلمين . واقترح الدكتور إقبال مهدي خلق حماس للدعوة بين المسلمين تعزيزاً للجهود الطوعية . وأشار الدكتور خاتمتاي إلى الحاجة للتنسيق بين المؤسسات والمنظمات الإسلامية ورجال الفكر الإسلامي .

وتلا ذلك جلسة استثنائية عن مناقشة المشكلات الاقتصادية التي تواجهها الأقلية المسلمة في الهند وقد رأس الجلسة البروفسور أ. م. خوسرو ، واختير

الدكتور طفيل مقررأ لها .

وجرت مناقشة حية حول هذه المسألة ونصح البروفسور أ. م. خوسرو بالاستفادة من مشاريع التنمية الريفية والحضرية الحكومية لإدماج جميع مجالس الوقف التنموية في جميع الولايات وإقامة منظمة تكون بمثابة حلقة اتصال ملء الفجوة الإعلامية فيما يتعلق بالفرص .

وانتهت مداوالات الحلقة الدراسية بأعمال الجلسة العامة . وقد رأس هذه الجلسة السيد محمد منظور أحمد ، المدير الإداري لمجلس وقف البنجاب وهاريانا . وألقى الدكتور ج. ي. لاليوالا خطبة الوداع . وكان السيد ت. عبد الرحمن هو الذي اقترح القرار . وأزجى السيد أ. د. عجوان ، منظم الحلقة الشكر للمندوبين على جهودهم في إنجاح الحلقة . ولقد استنارت الحلقة بالملاحظات القيمة التي أبداهها كل من السيد محمد منظور أحمد ، رئيس الجلسة والدكتور ف. ر. فريدي المحافظ . وقد اختتمت الجلسة والحلقة باقتراع على الشكر من قبل البروفسور سانفا سينا سنخ ، نائب رئيس معهد الدراسات الموضوعية وقد تمت الموافقة على قرار من ثلاث عشرة نقطة . وفيما يلي توصيات الحلقة :

١ - قررت أنه ينبغي إتاحة المشاريع الحضرية ذات الطبيعة المالية للمسلمين . وتحقيقاً لهذا الغرض ينبغي توفير المعلومات والتدريب لتنمى مع المتطلبات الإجرائية .

٢ - وقررت أنه ينبغي لمنظمات المسلمين الطوعية أن تحدد مجالات العمل والاستخدام والرخاء وأن تتعهد بتوفير التوجيه والإرشاد المهني والتدريب التقنى على المستوى التقليدى وغير التقليدى .

٣ - وقررت تشجيع وتعزيز المؤسسات المالية التى لاتعمل بنظام الفائدة وذلك على المستويات المحلية .

٤ - وقررت وجوب إنشاء مؤسسة للزكاة واستخدام دخلها إجماعياً فى ضوء القرآن الكريم والسنة .

٥ - وقررت أنه ينبغي أن يتولى معهد الدراسات الموضوعية إجراء دراسة استقصائية لمعرفة المشاكل والإمكانات .

٦ - وقررت أنه ينبغي اتخاذ الإجراءات لكى تكفل تخفيف أحكام التشريعات المالية لكى تحيل وضع المصارف متمشياً مع المؤسسات الإسلامية التى لاتعمل بنظام الفائدة .

٧ - أما بالنسبة إلى الأوقاف فقد تقرر مايلى :

أ (ينبغي أن تحظى ممتلكات الأوقاف بنفس الحماية المتاحة للدولة بموجب « قانون الممتلكات » ، وذلك لمنع الاعتداءات عليها . ويجب إعفاء ممتلكات الوقف من قانون الرقابة على الإيجارات وغيره من التشريعات كما هو الحال فى ممتلكات الدولة .

ب (وينبغي إجراء دراسة استقصائية

جديدة لممتلكات الوقف .

ج (ويجب إنشاء مجلس لتنمية الأوقاف وتطوير معايير لتوزيع نفقاتها مع تخصيص جزء يسير لبرنامج الرعاية ..

د (وينبغي تطوير إدارة كفؤة .

٨ - وقررت وجوب إدخال « علم الاقتصاد الإسلامى » و « تاريخ الفكر الإسلامى » على مستوى الجامعة وتشجيع البحث فى علم الاقتصاد الإسلامى .

٩ - وقررت مايلى :

أ (إعداد دليل للأعمال ودليل آخر لرجال الصناعة المسلمين .

ب (ويجب إتاحة إدارة الأعمال لتشجيع ملكيات الأعمال الصغيرة تمكيناً لها من التسويق الكفء وإدارة تمويل الأعمال وتطويرها .

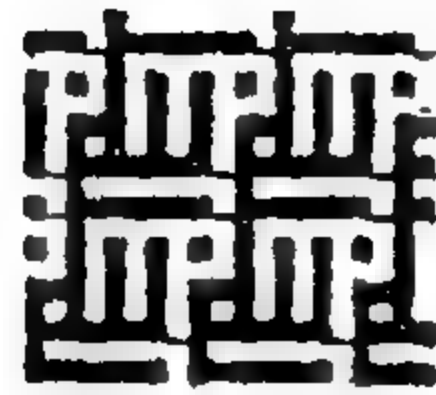
١٠ - قررت أن تتولى منظمات المسلمين الطوعية إدارة البرامج المتعلقة بتوفير التدريب التقنى والعمل على تسهيل تكوين المهارات لزيادة إمكانيات تشغيل الناهيين .

١١ - وقررت أنه يجب نشر الإحساس بالالتزام الاجتماعى فى القطاعين العام والخاص لشراء السلع من مؤسسات الأعمال الصغيرة التى تملكها الأقلية المسلمة .

١٢ - وقررت أنه يجب إضفاء الوضع الدستورى على مجالس إدارة هيئات التنمية المالية الرسمية للأقليات ودعم مواردها .



١٣ - وقررت وجوب تشجيع البحث
العملي لإيجاد الحل البديل للمشاكل
الاقتصادية الحادة التي يعاني منها الجنس
البشري وذلك في المنظور الإسلامي .





البيان النهي لستدوة

المستقبل للإسلامي

(بيانات الجزائر)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول
الله وبعد ،

بدعوة من مركز دراسات المستقبل
الإسلامي وبمساعدة من المعهد الوطني
للدراستات الإستراتيجية الشاملة بالجزائر ،
انعقدت في مدينة الجزائر خلال المدة من
12-9 شوال 1410 هـ الموافق 4-7 مايو
1990 م ندوة حول : قضايا المستقبل
الإسلامي ، شارك فيها عدد من العلماء
والقيادات الفكرية في العالم العربي هم :

- الشيخ محمد الغزالي / مصر
- الدكتور يوسف القرضاوي / مصر
- الدكتور حسن الترابي / السودان
- الدكتور / محمد فتحي عثمان / مصر
- الأستاذ / مصطفى مشهور / مصر
- الدكتور / عبد الرازق قسوم / الجزائر
- الدكتور توفيق الشاوي / مصر
- الأستاذ منير شفيق / فلسطين
- الدكتور مهدي المنجرة / المغرب

- الشيخ راشد الغلوشي / تونس
- الدكتور برهان غليون / سوريا
- الأستاذ محفوظ نحاح / الجزائر
- الدكتور راشد المبارك / السعودية
- الدكتور محمد سليم العوا / مصر
- الأستاذ فهمي هويدي / مصر
- الدكتور أحمد التويجري / السعودية
- الأستاذ عادل حسين / مصر
- الدكتور عبد المجيد النجار / تونس
- الدكتور توفيق القصير / السعودية
- الدكتور محمد عمارة / مصر
- المستشار طارق البشري / مصر
- الأستاذ محمد بزيش / المغرب
- الدكتور أحمد نوفل / الأردن
- الدكتور بشير نافع / فلسطين
- الأستاذ محمد الهاشمي الحامدي / تونس
- الأستاذ إبراهيم الوزير / اليمن
- الأستاذ محمد أحمد الرشيد / السعودية
- الدكتور أحمد عروة / الجزائر
- الدكتور مصطفى عشوي / الجزائر

جيل يودع الى جيل يستقبل على طريق الدعوة .

- الدكتور عبد المجيد النجار « المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن » .

الجلسة الثالثة : 5.00 - 7.30 مساءً

- رئيس الجلسة : د. حسن الترابي .
- الأستاذ منير شفيق « مستقبل القضية الفلسطينية » .

- الدكتور محمد فتحي عثمان / « تقويم التجربة الإسلامية السياسية المعاصرة »

الجلسة الرابعة : 8.00 - 9.15 مساءً .

- رئيس الجلسة : د. عبد الرزاق قسوم .
- الدكتور يوسف - القرضاوي / « أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة » .

الجلسة الأولى : 8.30 - 11.00 صباحاً - الأحد 11 شوال 6 مايو .

- رئيس الجلسة : د. أحمد عروة .
- الدكتور محمد عمارة / « فقه الحركة الإسلامية المعاصرة » .

- الشيخ راشد الغنوشي / « مستقبل التيار الإسلامي » .

الجلسة الثانية : 11.30 صباحاً - 2.00 مساءً .

- رئيس الجلسة : السيدة آسيا بركاتي .

- الأستاذ / عبد الله سليمان العوض / السودان

- الدكتور أبو القاسم سعد الله / الجزائر

- الأستاذة شافية الصديق / الجزائر

وقد افتتحت الندوة بكلمات ألقاها كل من فضيلة الشيخ محمد الغزالي وفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي وسعادة الدكتور محل العين جبالى (المعهد الوطنى للدراسات الاستراتيجية الشاملة - الجزائر) ، وسعادة الأستاذ محمد الهاشمي الحامدي مدير مركز دراسات المستقبل الإسلامي (لندن) .

وقد قدم إلى الندوة اثنان وعشرون بحثاً فملت جملة من قضايا المستقبل الإسلامي وكانت البحوث المقدمة كما يلي :

- الدكتور المهدي المنجرة / دراسة المستقبل : الضرورة والعوائق والآفاق .

- الدكتور راشد المبارك / بين يدي الندوة : رؤية من الداخل .

- الأستاذ محمد بربش / « حاجتنا إلى علوم المستقبل »

- الأستاذ فهمي هويدي / « العالم الإسلامي : مكوناته وفعالياته في مطلع القرن الحادي والعشرين » .

- الأستاذ محفوظ نحناح / « تحديات الثقافة العربية الإسلامية في المغرب العربي »

الجلسة الثانية : 8.30 - 11.00 صباحاً

- رئيس الجلسة : أ. منير شفيق .
- الأستاذ مصطفى مشهور / « وصايا

- الأستاذ محمد الهاشمى الحامدى / « ورقة المركز » .

- الجلسة الختامية : 6.00 - 8.00 مساء .
- جلسة التوجهات : 4.30 - 5.00 مساء .
- « تلاوة بيان الندوة والتوجهات » .
- كلمة الضيوف : د . حسن الترابى .
- كلمة المعهد : د . محل العين جبالى .
- كلمة المركز : أ . محمد الهاشمى الحامدى .

- الاختتام : الشيخ محمد الغزالى .

وقد تدارس المنتدون هذه البحوث خلال ثلاث عشرة جلسة . وكانت أهم التوجهات التى أفرزتها البحوث وما جرى حولها من مداولات مابلى :

1 - هناك حاجة ماسة إلى تعميق المفاهيم المستقبلية خاصة لدى القيادات العلمية والإدارية كما أن هناك حاجة ماسة إلى العناية بالدراسات المستقبلية وتطويرها ، فى المؤسسات العلمية فى المجتمعات الإسلامية ، ويغنى عن القول أن الدراسات المستقبلية الإسلامية لا يمكن أن تتم بصورتها المثلى إلا إذا تمت من خلال مراكز البحوث العلمية المتخصصة ، ولذلك فإن الحاجة ملحة إلى العناية بالبحث العلمى والباحثين المتخصصين وتوفير جميع الإمكانيات والوسائل التى تضمن للبحث العلمى الإسلامى مكانته اللائقة ضمن النشاط العلمى العالمى .

- السيد عادل حسين .

الجلسة الثالثة : 5.00 - 7.30 صباحا .

- رئيس الجلسة : أ . مختار عزيز .
- الدكتور برهان غليون / « قضايا الحوار الثقافى فى الوطن العربى » .
- المستشار طارق البشرى « مستقبل الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين فى العالم الإسلامى » .

الجلسة الرابعة : 8.00 - 9.15 مساء .

- رئيس الجلسة : أ . عبد الله سليمان العوض .
- الشيخ محمد الغزالى / « المسار الثقافى المستقبلى للأمة » .
- د . أحمد التويجى / « فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامى » .

الجلسة الأولى : 8.30 - 11.00

صباحا . الاثنين 12 شوال / 7 مايو

- رئيس الجلسة : أ . محفوظ نخباح .
- الدكتور محمد سليم العوا / « التعددية السياسية من منظور اسلامى » .
- الدكتور حسن الترابى / « أولويات الحركة الإسلامية » .

الجلسة الثانية : 11.30 صباحا - 2.00

مساء .

- رئيس الجلسة : د . برهان غليون .
- الأستاذة شافية الصديق .

2 - مستقبل الأمة الإسلامية مرهون إلى درجة كبيرة بمدى قدرة المسلمين من خلال مؤسساتهم وهيئاتهم وحركاتهم على جعل الإسلام المحور والمركز لوجودهم بكل جوانبه ، ومدى قدرتهم على إحياء قيم الإسلام الكبرى وبثها في حياتهم بكل أوجهها .

3 - من أخطر ماتعاني منه كثير من المجتمعات الإسلامية ويهدد مستقبلها ، غياب العدالة وتفشي مظاهر الظلم والاستبداد السياسي والإداري والاقتصادي . ولذلك فإن أهم وأول مطلب إسلامي هو إقامة العدل في المجتمعات الإسلامية ومحاربة الظلم والاستبداد بكل أصنافهما وجميع مستوياتهما .

4 - من أهم ما بنيت عليه الرسالة الإسلامية القيم والمثل الأخلاقية التي ينبغي أن تسود الحياة البشرية . ومن أهم ما أصيبت به البشرية هو غياب أو ضعف هذه القيم ، ولذلك فإن على أمة الإسلام إحياء هذه القيم في مجتمعاتها والسعي لتأصيلها في المجتمعات الإنسانية بكل ما هو متوافر لها من إمكانيات ووسائل .

5 - إن حماية حرية الإنسان وصيانة الكرامة الإنسانية من أهم المطالب الشرعية ، ومن الشروط الكونية التي لا يمكن أن تستقيم الحياة البشرية بدونها ، وأن مستقبل البشر في الشريعة الإسلامية مرهون بمدى قدرتها على تحقيق واجبها الشرعي في

صيانة كرامة الإنسان ورعاية حرية .

6 - إن من أهم ما تعاني منه الأمة ويعوق مسيرتها المستقبلية تخلفها في معظم جوانب الحياة وعلى رأسها التخلف الفكري . ولكي يكون المستقبل خيراً من الحاضر فإن على الأمة مواجهة هذا التخلف بجميع مستوياته الفكرية والمعرفية والسياسية والاقتصادية والصناعية والتقنية والاجتماعية .

7 - إن واقع المرأة المسلمة بوجه عام لا يزال دون ما يرضيه الإسلام لها بكثير . وعلى المسلمين عامة والحركات الإسلامية بوجه خاص إعادة الاعتبار للمرأة المسلمة ورفع ما وقع عليها من مظالم بسبب الجهل وسوء الفهم للإسلام . والتيقن أن مستقبل أجيال الأمة مرهون بضمان ممارسة المرأة لدورها الكامل في الحياة شقيقة للرجل وشريكاً له في الاستخلاف ومسؤولية عمارة الكون . والأمل معقود بأن تعي المرأة المسلمة دورها وتحمل مسؤوليتها وتتصدى لكل أنواع التحديات التي تواجهها .

8 - إن الخطر الصهيوني على الأمة لا يقتصر على إقطاع جزء غال من بلاد الإسلام ، وإنما يتعدى ذلك إلى تهديد الوجود العربي الإسلامي كله ، بل الإنسانية بوجه عام . وأنه أعظم تحدٍّ خارجي تواجهه الأمة في حاضرها ومستقبلها ، ولن تتجاوزه إلا بالارتقاء بمستوى مواجهتها له وجعل هذه المواجهة

عقائدية وعلى مستوى الأمة كلها .

9- إن من أعظم التحديات المعاصرة والمستقبلية التي تواجهها الأمة الهجرة اليهودية إلى فلسطين التي تشكل مرحلة متقدمة من التآمر على الأمة وحلقة جديدة من حلقات المخططات الاستعمارية للمنطقة الإسلامية بأسرها . ومن المؤسف أن رد الفعل العربي والإسلامي لم يتجاوز الشجب اللفظي والمواقف الشكلية المكرورة . وعلى جميع القيادات الفكرية والحركات الإسلامية توعية الشعوب الإسلامية بخطورة هذا الغزو ومدى تهديده لمستقبل الأمة ، وبذل كل إمكانياتها للتصدي له على جميع المستويات وبكل السبل .

10- هناك حاجة ماسة لأن تقف الأمة الإسلامية موقفا حازما تجاه مآلاته المناطق والأقليات الإسلامية في الغرب والشرق من اضطهاد ومصادرة للحريات وحرمان من الحقوق الإنسانية الأساسية ، وحرية ممارسة الشعائر وإعلان المعتقد . كما أن هناك حاجة إلى تضافر جهود المؤسسات الإعلامية في العالم الإسلامي لفضح المؤامرات التي تحاك ضد هذه المناطق والأقليات وتعرية مواقف النفاق التي يقفها الغرب من قضاياهم .

11- إن ما يواجهه جنوب السودان من غزو لا يقتصر على تهديد السودان وحده وإنما يهدد الوجود العربي الإسلامي في القارة الإفريقية كلها . وهو جزء من المخططات ضد الإسلام والأمة الإسلامية .

وعلى المسلمين شعوبا وحكومات أن يهبوا لمواجهة هذا الخطر الداهم والتحدى الكبير قبل أن يفوت الأوان .

12- إن الوحدة الإسلامية مطلب مستقبلي للأمة ، وهي واجب يفرضه الإسلام ، ورصيد ضخم لن تتمكن الأمة من مواجهة ما يكتنفها من أخطار إلا به ، وعلى الأمة بجميع فئاتها أن تجعله من أهم مرتكزات مشروعها الحضاري المستقبلي وإن العناية باللغة العربية والسعي لجعلها لغة العالم الإسلامي من جديد واجب مستقبلي لن تتحقق الوحدة الفكرية والثقافية ولن تتحدد الهوية الحضارية للأمة إلا به .

13- إن من أهم واجبات المجتمعات الإسلامية والتيارات الإسلامية فيها بوجه خاص التصدي لمشاريع التغريب والعلمنة التي تواجهها معظم البلاد الإسلامية ، وتشكل تحديا حضاريا لمستقبلنا ، ومن أهم سبل مواجهتها تخليص مشاريع وخطط التنمية في البلاد الإسلامية من كل أشكال التغريب والتبعية بجميع مستوياتها .

14- إن التغيرات التي تشهدها الساحة الدولية - خاصة في الكتلة الشرقية وأوروبا الغربية - وماتنبئ به من تحولات في مراكز القوى والتكتلات العالمية يوجب على المجتمعات الإسلامية والأنظمة الحاكمة فيها بوجه خاص إعادة النظر في مواقفها والسعي الخيث لمواجهة هذه التحولات سواء باستثمار مآتيه من فرص وإمكانات جديدة ، أو بالاستعداد لما تبعته من أخطار جديدة .

15 - على الرغم من الإيمان الكامل بضرورة حماية البشرية من جميع أنواع الأسلحة الفتاكة التي تهدد مستقبل الإنسانية ، والإيمان الكامل بأن الإسلام دين سلام ورحمة للبشرية إلا أن الواقع العالمي وما يتوقع أن يحمله المستقبل من تحديات عسكرية للأمة الإسلامية يفرض على المجتمعات الإسلامية ، امتلاك مقومات الدفاع عن نفسها وحماية وجودها المهدد والواجب على الدول الإسلامية التعاون الوثيق في هذا الجانب درءاً لتكرار الجهود وتبديد الطاقات .

16 - إن الفجوة المتعاظمة في المعارف والتقنيات الصناعية الحديثة بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الصناعية وما تنبئ به التوقعات المستقبلية عن ذلك - خطر مستقبلي شديد لا بد أن تتضافر جهود جميع فئات الأمة الرسمية وغير الرسمية لمواجهة بما يليق به من استعدادات وإمكانات . ولا بد من استنبات التقنية في المجتمعات الإسلامية وبناء استراتيجيات التنمية في هذه المجالات على ذلك .

لا يمكن أن يحقق المجتمعات الإسلامية طموحاتها في الحياة إلا بالتححرر الكامل من كل هيمنة أجنبية مهما كان نوعها ومهما كان مستواها ، وبدون هذا الاستقلال فلن

يكون هناك مستقبل حقيقي للأمة .

17 - من أعظم ما يهدد مستقبل الأمة الإسلامية هجرة العقول العلمية . والواجب على جميع الدول في البلاد الإسلامية اتخاذ الأسباب وتهيئة الظروف التي تحول دون هذا التزيف لطاقات الأمة ، كما أن عليها العمل على استعادة ما يمكن استعادته من العقول المهاجرة .

18 - إن هناك حاجة ماسة إلى العناية بفقه الاتحاد وفقه الاختلاف وتطويرهما ونشرهما في جميع أوساط المجتمعات الإسلامية . كما أن هناك حاجة ماسة إلى فتح أبواب الحوار بين جميع الفئات سواء بين المسلمين بعضهم بعضاً ، أو بين المسلمين وغيرهم ، وإن هذا الحوار ضرورة يفرضها الواقع ويتأثر بها المستقبل وهو قبل ذلك واجب شرعي ينبع من رسالة الإسلام وعدالته .

19 - إن هناك حاجة ماسة إلى تطوير العلاقة بين القوى الشعبية والأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية ، وإلى تطوير وسائل الحوار وأساليبه بينها ، ويتجاوز مرحلة التجاهل والتصادم والصراع التي لم يستفد ولن يستفيد منها إلا أعداء الأمة . والله أكبر والعزة لله ولرسوله والمؤمنين .





إن خريطة البحث العلمي المطلوب إنجازه لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى ضخمة تنوء بعثها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن ترى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تبديد فى إنتاج أدبيات عامة - فأت أوانها - أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى - إسهاماً منه فى ترشيد حركة البحث العلمى - بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات - مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه - تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كى يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وستنشر فى هذا الباب - دليل الأطروحات المقترحة - الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات ويسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح
أ . د . أحمد فؤاد باشا .



تصور مقترح لمجالات البحث في فلسفة العلوم برؤية إيسلندية

أ . د . أحمد فؤاد باشا

- تمهيد
- معنى فلسفة العلوم
- استعراض الأدبيات المعاصرة في مجال فلسفة العلم
- موضوعات مرشحة كأفكار لاطروحات جامعية
- خطط بحث موجزة لموضوعات على مستوى الماجستير (٦ موضوعات)
- خطة بحث موجزة لموضوع على مستوى الدكتوراه

تمهيد

انبثقت الفلسفة في تفكير الإنسان لتكون إحدى صور حبه الغامر للحكمة ومعينه الدؤب إلى كشف العلل البعيدة لظواهر الواقع من حوله . ونشأت العلوم الأخرى مع الفلسفة لتلبية حاجة الإنسان إلى الارتباط بهذا الواقع باعتباره موضوع النشاط الإنساني اليومي . ومصدر كل ضروريات الحياة البشرية . ومن مجموعة الخبرات والمعارف التي حصل عليها الإنسان عن عالمه الداخلي والخارجي استطاع أن يكون ثقافته التي تفرعت عنها أغصان الحضارة على مراحل تاريخية متعاقبة .

وفي البدء ، لم تكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة والعلوم التي تستند إلى النظر العقلي

والتفكير المجرد . لكن ، بعد أن كثرت لدى الإنسان معلومات ومعارف عن موضوعات متنوعة ، استقل كل موضوع بمجاله تدريجياً متخذاً صورة العلم ، وتميز كل فرع من فروع المعرفة البشرية باتجاه معرفي خاص له موضوعه ومنهجه وغايته . وعلى هذا النحو تبلورت مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية ، وتزايد الاهتمام بإعادة اكتشاف الفرد وصياغة قيم ومعايير إنسانية جديدة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي يبلغها من تطوره . وانشغل الإنسان بقضايا تطبيق العلم وتقنيته لخدمة أغراضه ومصالحه الذاتية ، لدرجة أصبح معها البحث العلمي في عصرنا سلاحاً تنفق عليه الدول المتقدمة في سعة ، وتعلق عليه الأمل في حل مشكلاتها وبسط نفوذها

وأدى هذا الاتجاه العلمى إلى اعتبار العلم مؤسسة متعددة الفروع تخدم مصالح الدولة والأفراد كجزء لا يتجزأ من أجهزة الإنتاج فى الصناعة والزراعة وشئون الحكم والإدارة ، كما أصبحت مناهجه وأفكاره هى الصورة السائدة للفكر والعمل فى زماننا ، بحيث لا يوجد مجال من مجالات النشاط الإنسانى إلا ويحاول العلم تحسينه والإسراع بإيقاع حركته . ومن ثم أصبح ما يسمى بالفلسفة العلمية وصفا عاما تولع بإطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها .

معنى فلسفة العلوم :

اهتم كل من العلماء والفلاسفة بالبحث فى تحليل لغة العلوم المختلفة لتكوين نظرة شاملة إلى الكون من خلال الربط بين سلوك الظواهر التى يتعامل معها الإنسان . وأصبحت « فلسفة العلوم » مبحثا متجددا بتجدد العلوم وتطورها ، يعنى بكل ما يتصل بالعلم ولا يكون جزءا منه ، ويهدف إجمالا إلى فهم مكانة العلوم فى حياتنا ، وكيفية الانتقال به من خبرة الإنسان إلى معرفته عن العالم . بعبارة أخرى ، تعتبر « فلسفة العلوم » بمثابة اللغة الشارحة للغة العلم الموضوعية فى إطار القيم والمذاهب المادية أو الروحية السائدة . ومن ثم لا يمكن تصور أن تكون هناك قائمة بموضوعات معينة ينبغى أن تدرج تحت عنوان « فلسفة العلوم المعاصرة » بحيث يكون الخروج عليها انحرافا عنها وجهلا بها ، فقد يصدق هذا على العلم نفسه ،

ولكن ليست بالنسبة لفلسفته . وعلى هذا الأساس يمكن للمشتغلين بفلسفة العلم أن يطرقوا مجالات عديدة ، كأن يتناولوا تاريخه ولقته بالتحليل الموضوعى السليم ، أو يعكفوا على دراسة أسسه ومنهجه للتعرف على عوامل تقدمه أو تعثره ، أو يكرسوا جهودهم للإسهام فى صياغة نظرية متكاملة تأخذ فى الاعتبار كل جوانب العلم الأستمولوجية والأنطولوجية والأكسيولوجية والسوسيولوجية وغيرها ، وتربط هذا كله بمنظور شامل يحدد للعلم مكانته الخاصة بين سائر الفاعليات الإنسانية .

وقد ترتب على هذا الفهم أن تعددت طرائق تناول موضوعات « فلسفة العلوم » بقدر تعدد المذاهب الفلسفية ووجهات النظر المطروحة فى ساحة الفكر المعاصر . ومهما يكن من أمر تعدد هذه الفلسفات والمذاهب ، فإن كلا منها يسعى إلى وضع فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعى جديد يكون بمثابة دين إنسانى . وتلجأ إلى ذلك بأن تصوغ آراءها عادة فى « افتراضات » واسعة تعبر عن وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها وتخضع لمواقف القلق والحيرة والشك فى كل ما يمليه العقل من خلال تأمله فى المشكلات التى يسعى إلى حلها . لكن هذه الفلسفات الوضعية تظل دائما عرضة لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها ، خصوصا وأنها تشجع أصحابها على أن يقفوا بين موضوعية العلم

وذاوية القيم ، مستقلين بمذهب خاص ، زاعمين أنهم اهتدوا إلى الحقيقة شاملة كاملة . وتتعدد المدارس والمذاهب الفكرية ، ويتوزع الناس بينها ، ويمشون أسرى لمعتقدات هي أقرب إلى أن تكون نظرية اجتماعية لا ترى في الأديان عموما منهلا أو مصدر إلهام يهدي إلى الفكر السليم والسلوك السوي .

استعراض الأدبيات المعاصرة في مجال « فلسفة العلم » :

وإذا نظرنا اليوم إلى ساحة الفكر العلمي والفلسفي في عالمنا الإسلامي لوجدنا أن المشتغلين بموضوعات فلسفة العلم ليسوا بطبيعة الحال غريبين إلا بين أمرين لاثالث هما : بين أن ينزلقوا إلى ضياع المذاهب الفلسفية المتصارعة ويفرقوا في مستنقعها مع الغارقين ، وبين أن يحاولوا صياغة فلسفة تخصهم على أساس القيم والعقيدة . وفي كلا الأمرين ينشغل الكثيرون بالجري لاهئين وراء الفلسفات الوضعية للمفاضلة بينها واختيار أنسبها في رأيهم للتقليد أو للتطبيق بصورة عمياء ، بالرغم من أنهم أكثر الناس علما بتاريخ هذه الفلسفات الذي يشهد بأنها متعادية فيما بينها ومتاعبة مع مرور الوقت ، وغالبا ما تنهى بانتهاك أصحابها^(١) .

وربما يعزى اعتناق الكثيرين لهذه النظريات الوضعية إلى عدم اطلاعهم على تراثنا الإسلامي ، فقد فتحوا عيونهم على فكر غربي ظنوا بأنه هو الفكر الإنساني

الذي لا فكر سواه ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث الإسلامي لا يجيئهم إلا أصداء مفككة متناثرة ، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على سطر الكاتبين . وعندما استيقظ البعض بعد فوات أوانه ، طفق يزدرج تراث أباؤه ازدراد العجلان كأنه سائح مر بمدينة باريس ، وليس بين يديه إلا يومان ، ولا بد له خلاهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر فراح يعدو من غرفة إلى غرفة ، يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك ، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل هكذا أدخلوا يعيون صحائف التراث عباً سريعاً ، والسؤال ملء سمعهم وبصرهم : كيف السبيل إلى فلسفة أو ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حتى في عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة^(٢) .

وما إن وصلوا إلى هذا المنعطف الفكري حتى بدأت حيرتهم بين التقليد والتجديد والأصالة والمعاصرة والمعقول واللامعقول . كما أصبحت كلمة « الاغتراب » تتردد اليوم على كل لسان ، ويستعان بها في فهم الخصائص المميزة للعصر الحاضر^(٣) .

لكن أغلب هؤلاء الحيارى من المفكرين الذين مازالوا يتحسسون الخطى على الطريق الجديد لم يستطيعوا التخلص تماما من أثر النظريات التي انبهروا بها طلابا ، وقاموا بتدريسها والترويج لها بعد أن أصبحوا أساتذة وكتابا ونقادا ، فراحوا يمشرون بفلسفات إقليمية أو قومية تقوم على العلم

مفكرينا قد انشغلوا بقضية توصيف التراث تمهيدا لإعادة صياغته ومناقشته ، واعتبروا أن هذا هو المشروع الثقافي القومي الذي ينبغي أن يكرسوا جهودهم له . ولما كانت معرفتنا بهذا التراث قد بدأت من خلال ما قرأناه في أعمال المستشرقين والمؤرخين^(٦) ، لذا نجد أن أغلب المفكرين الإسلاميين قد لجأوا تحت وهم « النزعة العلمية » إلى المنهج التاريخي أو منهج الأثر والتأثر ، من أجل الدفاع عن التراث أو التصدي بالنقاش لقضايا جدلية يضيع فيها الوقت والجهد ، والأفضل في رأينا أن يتبع المفكرون أيضاً منهج التحليل الفينومينولوجي المقارن الذي يقدم مستويات حديثة لمعالجة التراث في إطار القواعد الإسلامية السليمة ، دون أن تقجم على هذا التراث ما ليس له أو نهون من شأن ما فيه من ثغرات .

وربما يكون هناك من يقول بأن العلوم الطبيعية والتقنية التي تخضع للتجربة لا تمت إلى العقائد بصلة ، وأن الدعوة إلى أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفية والاقتصادية ، وغيرها من العلوم التي تجوز فيها النظرة الذاتية ، لا يكون لها معنى ولا جدوى إذا ما امتدت لتشمل العلوم الطبيعية والرياضية والتطبيقية والتقنية وباقي العلوم ذات اللغة الموضوعية . وفي هذا التضييق على إسلامية المعرفة خطأ كبير وتجزؤ لمنطق التوحيد في الفكر العلمي المعاصر . فعلم الكون والحياة إسلامية

وتتنكر للدين ، وهذا بدوره تقليد أعمى وانسياق ساذج وراء البدع والأزمات ، ودوران أحق حول تعذيب النفس . فإذا استعرضنا مثلاً إنتاج الفلاسفة العرب لوجدناه - على غزارته - أصداء تردد أصوات القطاعات الكبيرة التي ينقسم إليها عالم الفلسفة اليوم في أوروبا وأمريكا ، أو قد نرى من ترك العصر وما فيه ، وارتد إلى ركن من التاريخ يلوذ به في دراساته ، ويتجمد عنده في إطار نظرات شراحه المباشرين ، دونما اعتبار لفارق العصر وتطاول الزمن . وعندما نصل بمحدثنا الآن إلى محاولة رصد واستعراض الأدبيات المعاصرة التي تهتم بالرؤية الإسلامية لمجالات « فلسفة العلوم » فإننا وبكل الأسف لن نبتعد عن الحقيقة كثيراً إذا قررنا أننا نكاد لا نجد لها مكاناً يذكر على خريطة المضمون المعرفي للمادة ، اللهم إلا بعض الاجتهادات الفردية المتناثرة التي تهتم بالتأريخ لتراث المسلمين (أو العرب) العلمي في إطار الثقافة العلمية الإسلامية بصورة عامة^(٧) .

أما باقي موضوعات « فلسفة العلوم » التي تعالج وتحلل لغة العلم وتاريخه ومنهجه ونظريته وكل ما يتعلق بمسيرته فيمكن القول بأنها ما زالت بكرة في انتظار من يتناولها بالدراسة الأكاديمية المتأنية من منظور إسلامي^(٨) .

وإذا ما أردنا تصنيف تلك الأقسام الإسلامية التي اقتربت من التراث العلمي للحضارة الإسلامية فسوف نجد أن أغلب

بطبيعتها لأن موضوعات البحث فيها هي كل ما خلق الله في كتابه المنظور . وما يبعث على المزيد من الأمل والتفاؤل أن الصحوة الإسلامية الحضارية المعاصرة تؤمن بدور العلم من حيث البنية والمنهج ، وتدعو كل عالم مسلم أن يسأل نفسه دائما عن علاقة الإسلام بما وصل إليه العلم في مجال تخصصه . وإذا كان ما حدث في الغرب من انزواء لعلوم الدين في أركان الكنيسة يتعلق بالصراع بين الكنيسة والعلماء ، فإنه من الخطأ أن يسود الاعتقاد بأن الانفصال بين العلم والدين شرط من شروط قيام الحضارة ، وأن العلم بفروعه المتعددة لا يمكن إلا أن يكون علمانيا . لقد أدى بنا هذا الاعتقاد الخاطئ إلى حالة من الركود العلمي والفكري شلت في ظلها كل مقومات الابتكار والإبداع في مختلف مجالات الحياة . ولم يعد أمامنا الآن سوى الأخذ بالمنهج الإسلامي الذي سبق لأسلافنا أن صنعوا به حضارة تزهو على كل الحضارات ، فسوف يظل هو الأقدر على تهيئة الإنسان لاستيعاب كل ما تسفر عنه حضارة التكنولوجيا المعاصرة في المستقبل القريب والبعيد . ومن المؤكد أن هذا التحول الحضاري المنشود سيكون له الأثر في تصحيح وجهة العلوم لدى عقلاء الغرب ومفكره ، فقد سبق للإسلام أن أنقذ امبراطوريات كبرى متهافة من الفناء في القرن السابع الميلادي ، وبمقدوره اليوم أن يأتي بحلول لهذا القلق الذي تعاني منه حضارة القرن العشرين ، وصدق الله

العظيم حيث يقول : « وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » (سورة الأنعام : ١٥٣) .

موضوعات مرشحة كأفكار لأطروحات جامعية :

من المعروف أن باحثا واحدا لا يستطيع أن يتناول جميع القضايا والمشكلات التي تطرح في موضوع ما للبحث الأكاديمي ، كما يستحيل أن تكون تفسيراته جامعة مانعة ، وتكون آراؤه هي نهاية المطاف في هذا الموضوع أو ذاك . لهذا نرى أن الموضوع الواحد لن يقتل بحثا - كما يقولون - إلا إذا تناوله أكبر عدد ممكن من الباحثين بمداخل متنوعة . ويهتج من التلاحق المستمر بين نتائج الباحثين وخبراتهم أن يتبلور الفكر العلمي السليم الذي يهري نهضتنا الإسلامية المنشودة .

من ناحية أخرى ، يجب التأكيد على ألا يكون الهدف في كل هذه الدراسات هو تقديم أطروحات تراثية متحفية تعيش منزوية مع الماضي ولا تخطو بنا إلى الحاضر والمستقبل ، بل يجب أن تسهم في القضاء على معوقات التقدم العلمي والازدهار الحضاري .

وفيما يتعلق بمعالجة الأقلام الإسلامية لموضوعات « فلسفة العلوم » فإننا نقترح أن تسير في اتجاهين متوازيين هما :-

أولاً :

أطروحات على مستوى درجة الماجستير لمعالجة موضوعات جزئية بطرائق متنوعة تخدم مساحات أكبر في مجالات « فلسفة العلوم » مثل :-

(أ) المنهج العلمي في التراث الإسلامي : حيث يطرح عدد من الموضوعات التي يعنى كل منها أكثر من غيره بأحد أو بعض جوانب المنهج العلمي في التراث الإسلامي مثل :-

- ١ - تصنيف العلوم ومنهجية الفكر العلمي في التراث الإسلامي .
- ٢ - توصيف المنهج العلمي في التراث الإسلامي .
- ٣ - فلسفة العلوم الطبيعية والرياضية والتطبيقية في التراث الإسلامي (فيزياء - كيمياء - رياضيات - طب - زراعة ... الخ) .
- ٤ - الاتجاه العلمي عند علماء الحضارة الإسلامية (إعادة تقييم ما كتب عن المشهورين والاهتمام الخاص بالعلماء المغفورين) .

(ب) تاريخ العلم والحضارة :

- ٥ - تنقية التاريخ العلمي للحضارة الإسلامية من مزاعم المستشرقين والمؤرخين .
- ٦ - سبق علماء المسلمين إلى وضع أصول نظريات علمية حديثة ومعاصرة (في الفيزياء ، الكيمياء ، الجبر ، الهندسة ، الطب ، الفلك .. الخ) .

٧ - التصور الإسلامي للنظريات العلمية المعاصرة التي أثرت في اتجاهات الفكر المعاصر واستكشاف آفاقها المستقبلية .

(ج) موضوعات لعلاج إسلاميا في أطر علوم أخرى :

- ٨ - أبستمولوجيا العلم في مراحل التاريخ المختلفة من منظور إسلامي .
- ٩ - ١ - لوجيا العلم في دراسة تحليلية مقارنة من منظور إسلامي .
- ١٠ - التحليل السيكلوجي للكشوف العلمية المتميزة في إطار علم النفس الإسلامي .
- ١١ - سيوسولوجيا العلم في إطار علم الاجتماع الإسلامي .
- ١٢ - آيات الجمال في القرآن والكون والحياة وأثرها في إيقاظ ملكات الإبداع العلمي (نحو أسلمة علم الجمال) .

ثانياً :

الاستفادة من الدراسات الجزئية في الموضوعات السابقة على المدى الطويل - بعد معالجتها إسلاميا من مختلف الجوانب - في صياغة نظريات إسلامية كلية متكاملة للموضوعات الرئيسية في مجال فلسفة العلوم ، والأفضل في رأينا ألا تنتظر محاولات صياغة هذه النظريات لحين إتمام الدراسات الجزئية المعاونة ، بل يجب البدء في تناولها كأطروحات على مستوى الدكتوراه ، ويكون البحث فيها متوصلا

بتواصل الأجيال ، ومواكبا لكل ما يستجد في ساحة الفكر العلمى والتقنى والفلسفى . ويمكن تحديد موضوعات هذه النظريات فى العناوين التالية :

- ١٣ - إسلامية المعرفة العلمية ودورها فى إزكاء المسحوة الإسلامية المعاصرة .
- ١٤ - نظرية العلم الإسلامية ودورها فى تطوير المعرفة العلمية والتقنية .
- ١٥ - أسلمة نظرية الجمال .

والحق أن الجودة والأصالة فى أى بحث

تعتمدان فى الأساس على ثقافة الباحث الواسعة ومعالجته العلمية المتعمقة وإطلاعه على أكبر عدد ممكن من المراجع التراثية والمعاصرة ذات الصلة بموضوع الدراسة ، لكننا سوف نعرض فيما يلى خطط بحث موجزة لعدد من الموضوعات السابقة ، مع الإشارة إلى بعض المصادر الرئيسية المباشرة التى تفتح الباب أمام الباحث وتضع قدمه على أول الطريق .



خطط بحث موجزة

لموضوعات على مستوى الماجستير

الموضوع الأول :

تصنيف العلوم ومنهجية الفكر العلمي
في التراث الإسلامي

خطط البحث :

القيام بمسح شامل لأكبر عدد ممكن من كتب التراث العلمي للحضارة الإسلامية بهدف التعرف على مدى منهجية الفكر العلمي في هذا التراث من خلال التركيز على موضوع تصنيف العلوم الذي يفتقر كثيراً إلى اهتمام الباحثين . ويمكن القول أن يتم ذلك بصورة عامة على النوال التالي : ع

١- (أ) تحديد الخصائص التي ارتضاها فلاسفة العلم مقياساً للتميز بين العلم وه اللاعلم ، (مثل الموضوعية والمنهجية ودقة صياغة المفاهيم العلمية ، وغيرها) ، مع بيان أن المفهوم الإسلامي للعلم - بشقيه الظاهر والقيى - يُعتبر أوسع وأشمل من المفهوم الشائع لدى فلاسفة العلم على اختلاف مذاهبهم . ويكون الهدف من هذه الخطوة هو تنقية كتب التراث تبعاً من كل حشو لا يرقى إلى مستوى العلم .

(ب) تحديد معنى تصنيف العلوم من حيث تقسيمها حسب موضوعها وتفرعها وتجميع ما يشترك منها في الموضوع والمنهج وربطها في إطار كلى ، مع

التأكيد على أن تصنيف العلوم في أى مرحلة من التاريخ البشرى يكون تصنيفاً مؤقتاً بطبيعة الحال ، إلا أن الحاجة إليه تبقى دائماً ملحة لأنه يضمن دقة على المصطلحات الفنية في العلوم .

٢ - استقصاء وتحليل جهود علماء المسلمين (من أمثل الكندي والخوارزمي والفارابي وابن خلدون وغيرهم) في تصنيف العلوم استناداً إلى المفهوم الإسلامي للعلم القائم على وحدة العقل الإنساني وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها .

٣ - توصيف الخصائص المميزة لتصانيف علماء المسلمين ، ثم وضعها في دراسة تحليلية مقارنة مع تصانيف من سبقوهم من علماء اليونان والإسكندرية وتصانيف المحدثين بعدهم من أمثال فرنسيس بيكون ورونيه ديكارت وأوجست كونت وأصحاب دائرة المعارف وغيرهم .

٤ - محاولة الخروج بتصور إسلامي لتصنيف العلوم المعاصرة .

الموضوع الثاني :

فلسفة العلم والتقنية في التراث
الإسلامي .

خطة البحث :

تعداد قراءة أكبر عدد ممكن من كتب التراث العلمي للحضارة الإسلامية بهدف تقديم رؤية معاصرة لخصائص المعرفة العلمية في هذه المرحلة الهامة من تاريخ العلم والحضارة وتحديد المعالم الأساسية لمناهج البحث العلمي المستخدمة في تحصيل هذه المعرفة وتحقيق الاستفادة الكاملة منها لصالح المجتمع الإنساني ، ويمكن أن يتم هذا بصورة عامة في إطار الخطوات الآتية :-

١ - الاستهداء بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لتحديد المقصود بكل من « العلم » و « التقنية » مع التأكيد على إدراك علماء المسلمين لحقيقة أن تعلم الفنون والعلوم التي تقوم بها الصناعات ، والتي لاغنى للناس عنها ، فرض كفاي يَأْتَمُّ الكل لإيماله .

٢ - وضع تصنيف لعلوم الحضارة الإسلامية من منظور معاصر ، ويفرق بين العلم النظري والعلم التطبيقي والعلم التقني من حيث

الموضوع والمنهج والجدوى ، مع الحفاظ على الإطار الإسلامي للمفاهيم العلمية واستبعاد ما لا يتفق منها مع المبادئ الإسلامية .

٣ - الإسهاب في وصف وتحليل سمات العقلية الإسلامية بعد أن زودها الإسلام بكل مقومات الإبداع العلمي وهياها لاستيعاب أبعاد النظرة الشاملة لحقائق الوجود والفكر ، مع الاستشهاد بنصوص واضحة من كتب التراث المتنوعة زمانا ومكانا ، وإيضاح منهجية الفكر العلمي في البحث والتأليف على حد سواء .

٤ - إبراز الجانب القيمي لكل من العلم والتقنية ومدى انعكاس ذلك على ازدهار حضارة المسلمين ، مع المقارنة التحليلية والمتعمقة بآثار هذا الجانب القيمي في حضارة العصر المادية .

الموضوع الثالث :
توصيف الخصائص المميزة للمنهج
العلمي في التراث الإسلامي .

خطة البحث :

لإيضاح أدوات تحصيل المعرفة العلمية
في هذه العلوم التجريبية .

٣ - البحث عن نماذج واضحة من كتب
التراث في مجال الرياضيات
واستخراج ما يتفق مع المصطلحات
الجديدة لمبادئ المنهج الاستنباطي
(البديهيات - المصادرات -
التعريفات - النظريات - النسق
الرياضي) .

٤ - تأكيد إسلامية المنهج العلمي الذي
اتبه علماء الحضارة الإسلامية في
التفكير والبحث والتأليف ، مما
يضيف عليه كل مقومات تحصيل
المعرفة العلمية السليمة وتميزه عن
مناهج البحث عند القدماء
والحديثين .

قراءة لنماذج متنوعة في الزمان والمكان
من عيون التراث العلمي بأسلوب العصر
ولفته ومصطلحاته ، وبما يتفق مع
المسميات الجديدة التي يتناولها المشتغلون
بفلسفة العلم ، وذلك بغرض توصيف
أسس وخطوات وأهداف مناهج البحث
التي اتبعها علماء الحضارة الإسلامية .
ويمكن إجراء هذه الدراسات في إطار
الخطوات العامة التالية :-

١ - تحديد الخطوات الأساسية لكل من
المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي
كما يفهمه فلاسفة العلم المعاصرون .

٢ - البحث عن نماذج واضحة من كتب
التراث في مجال العلوم الطبيعية
(فيزياء ، كيمياء ، طب ،
فلك ، .. الخ) واستخراج ما يتفق مع
المسميات الجديدة لأنواع الملاحظة
والتجربة والفرض العلمي كخطوات
أساسية في المنهج الاستقرائي ، مع

الموضوع الرابع :

الاتجاه العلمي والفلسفي عند علماء
المسلمين (الحسن بن أحمد الهمداني) .

خطة البحث :

والتأكيد على إدارته الواعي لأصول
المنهج الاسلامي .

٣ - استخلاص النتائج والنظريات العلمية
التي تعرض لها الهمداني وتتبع نمو
مفاهيمها العلمية وتأثيرها في حركة
تطور العلم (الكيمياء - الفيزياء -
الفلك - الجيولوجيا - الجغرافيا) .

٤ - حصر الدراسات التي أجريت عن
الهمداني ومحاولة إعادة صياغة كتبه
العلمية بلغة معاصرة ، لإبراز أهميتها
في تاريخ العلوم وما لها من فوائد
تربوية للمناقشة الاسلامية .

تقييم أعمال الحضارة الإسلامية بلغة
معاصرة مع تركيز الاهتمام على العلماء
المغمورين الذين تأخر اكتشاف أو تحقيق
مخطوطاتهم العلمية والفلسفية من أمثال أبي
الحسن بن أحمد الهمداني الملقب بلسان
اليمين ، والذي تخصصه هذه الدراسة على سبيل
المثال ، ويمكن إجراؤها على النحو التالي :-
١ - محاولة صياغة ترجمة متكاملة للهمداني
وتقييم مسار حياته من خلال التعرف
على ظروف عصره واستعراض ما
عرف من مؤلفاته باعتباره من أكثر
علماء المسلمين موسوعية .

٢ - التركيز على ملامح الأسلوب العلمي
الذي اتبعه الهمداني بحثاً وتأليفاً ،



الموضوع الخامس :
تنقية التاريخ العلمى للحضارة الإسلامية
من مزاعم المستشرقين والمؤرخين .

خطة البحث :

والمستشرقين على اختلاف مذاهبهم
وجنسياتهم وتصنيف هذه المزاعم
وتحليل أسبابها والغرض من ورائها .

٢ - حصر ردود الفعل تجاه هذه المزاعم
في المؤلفات الإسلامية وتصنيف هذه
الردود والوقوف على درجات قوتها
أو ضعفها .

٣ - محاولة الخروج بتوصيات محددة عن
سبق علماء المسلمين في مختلف العلوم
لتكون جزءاً أساسياً من خطط أسلمة
دراسة العلوم المدرسية في العالم
العربى والإسلامى .

إعادة صياغة التاريخ العلمى للحضارة
الإسلامية وحصر الإسهامات الفعلية لعلماء
المسلمين في مختلف فروع المعرفة مع تتبع
نمو هذه الإسهامات وكشف حالات الغش
الفكرى والقرصنة العلمية من قبل بعض
المؤرخين والنقلة والمستشرقين ، بهدف
تصحيح تاريخ العلم والحضارة من جهة ،
ووضع حد لما كثر في الأدبيات المعاصرة
من تكرار وتهويل وبلبله من ناحية أخرى .
ويمكن أن يتم هذا تباعاً في ضوء مايلي :-

١ - حصر ادعاءات النقلة والمؤرخين



الموضوع السادس :

آيات الجمال في القرآن والكون وأثرها
في إيقاظ ملكات الإبداع العلمي (نحو
صياغة إسلامية لنظرية الجمال) .

خطة البحث :

أسفرت التجربة الجمالية للإنسان عن
تكوين الكثير من المفاهيم والأفكار الجمالية
التي حددت الإطار العام لما يسمى بعلم
الجمال ، ويمكن الإسهام في صياغة إسلامية
لنظرية الجمال بإجراء هذه الدراسة على
النحو التالي :-

الإنسان من خلال تعامله مع كل
ما هو جميل في هذا الكون سواء كان
مظهرا من المظاهر الكونية ، أو كان
عملا من إبداعه في مختلف مجالات
الفنون والآداب والعلوم
والصناعات .

١ - تتبع نمو المفاهيم الجمالية تاريخيا وتعدد
اتجاهاتها ونزعاتها المادية والمثالية
والعلمانية عبر العصور القديمة
والمتوسطة والحديثة ، ثم الوصول بها
إلى المذاهب الفلسفية والفنية
المعاصرة ، ويفضل أن يتم هذا السرد
التاريخي من وجهة نظر علمية ترتبط
بالحقيقة الموضوعية والعقيدة الدينية .

٣ - استعراض نماذج وأشكال وصور
توضح أن إحساس الإنسان بالجمال
ما هو إلا استجابة طبيعية للعلاقات
المتوافقة والمتوازنة بين الأجزاء
والظواهر التي يقع عليها بصره في
جنيات هذا الكون الفسيح الذي
خلقه الله سبحانه وتعالى على أعلى
درجة من الترتيب والنظام والجمال .

٢ - محاولة الاستشهاد بأكبر عدد من
الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث
النبوية الشريفة التي لها مدلول جمالي
مع الرجوع إلى الشروح والتفاسير
المختلفة لتأكيد حرص الإسلام على
الارتقاء بالجمال كقيمة يستشعرها

٤ - البحث في تاريخ العلوم وسير العلماء
عن كل ما يؤكد حقيقة أن تذوق
الجمال يشكل الخطوة الأولى في فن
البحث العلمي بوصفه طريقا رئيسيا
للمعرفة العلمية بشقيها النظري
والتقني .

خطة بحث موجزة لموضوع على مستوى الدكتوراة

نظرية العلم الإسلامية وأثرها في تطوير
المعرفة العلمية والتقنية .

خطة البحث :

يمكن الاسترشاد بالمبادئ الإسلامية والاستعانة بالكتب التراثية والمعاصرة في صياغة نظرية إسلامية عامة للعلم تواكب حركة التقدم العلمي والتقني ، وتبطل بقيامها كل النظريات الفلسفية المطروحة في ساحة الفكر العلمي المعاصر . ونرى أن تكون هذه الصياغة كالتالي :-

٢ - الانطلاق في جميع عمليات التفكير العلمي من مسلمتي التوحيد الإسلامي والنظام الكوني وربطهما باطراد الظواهر الطبيعية وعليتها ، وبيان أثر ذلك في تحقيق الاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث والتأمل .

٣ - صياغة أدوات وعناصر كل من المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي والمنهج الفرضي - الاستنباطي المعاصر في إطار من التصور الإسلامي ، مع بيان همولية هذا المنهج الإسلامي وعدم مقدرة المحدثين على استيعاب كل جوانبه وأبعاده .

٤ - الاستشهاد بنماذج علمية متنوعة من كل العصور للتدليل على أن إسلامية المنهج العلمي حقيقة منطقية وضرورة حتمية لكل مقومات الإبداع العلمي والتقدم الحضاري .

١ - الاستهداء بالمصادر الإسلامية من القرآن والسنة والشريعة لتحديد معاني محددة لكل من « العلم » و « العالم » ، والتقنية و « المنهج » و « النظرية العلمية » و « الحقيقة العلمية » ، على أساس أن جميع الظواهر التي يتناولها الإنسان بالبحث هي محتوى هذا الكون الذي خلقه الله سبحانه وتعالى على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال ، وأن الإسلام قد حرر الإنسان وأطلق تفكيره لمعرفة الكون والحياة .



الهوامش

- ١- يصعب هنا حصر جميع الأدبيات الحديثة والمعاصرة في مختلف مجالات فلسفة العلوم ، ولكن يكفى أن نذكر من الترجمات والمؤلفات العربية على سبيل المثال :-
 - برتراند رسل ، الفلسفة بنظرة علمية ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، القاهرة ١٩٦٥ .
 - بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٢ .
 - جورج لندزج ، هل يقدنا العلم ، ترجمة د. أمين الشريف ، بيروت ١٩٦٣ .
 - جون كيمنى ، الفيلسوف والعلم ، ترجمة د. أمين الشريف ، بيروت ١٩٦٥ .
 - رينه ديوا ، رؤى الطفل ، ترجمة فؤاد صروف ، بيروت ١٩٦٢ .
 - د. زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٧٢ .
 - غازى أبو شقرا ، العلوم المتكاملة ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ١٩٧٧ .
 - فؤاد زكريا ، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي ، القاهرة ١٩٥٧ .
 - فيرنر هاينزبرج ، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، القاهرة ١٩٧٢ .
 - أينشتاين وألفلند ، تطور علم الطبيعة ، القاهرة ١٩٥٩ .
 - د. عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث في العلوم ، القاهرة ١٩٦٥ .
 - جورج سارتمون ، تاريخ العلم ، القاهرة ١٩٦١ .
 - سوليمان ، تاريخ العلم ، القاهرة ١٩٤٦ .
 - د. صلاح قصوة ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨١ .
- كما نذكر من المؤلفات الأجنبية على سبيل المثال :-

- Conant, J ., On Understanding of Science, London 1947 .
- Hull, w., History and Philosophy of Science, London 1956 .
- Hanson, N.R., Patterns of Discovery, Cambridge, 1958 .
- Bronowski, J., Science and Human Values, London, 1972 .
- Hempel, C., Philosophy of Natural Science, London, 1966 .
- Kuhn, T., The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970 .
- Popper, K.R., Objective Knowledge, Oxford 1972 .

- ٢ - د. زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ١٩٨٢ .
 - ٣ - د. محمود رجب ، الاغتراب سيرة مصطلح ، دار المعارف ١٩٨٦ .
 - ٤ - قدرى حافظ طوفان ، العلوم عند العرب ، القاهرة ١٩٦٠ .
 - عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت ١٩٧٧ .
 - عبد الحليم متصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقديمه ، القاهرة ١٩٨٠ .
 - د. أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٣ .
 - ٥ - وحيد الدين ، الإسلام يحدد ، القاهرة ١٩٧٧ .
 - عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية ، القاهرة ١٩٧٢ .
 - د. جلال محمد موسى ، منهج البحث العلمى عند العرب ، بيروت ١٩٧٢ .
 - د. يحيى هاشم حسن ، الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، دار المعارف ١٩٨٤ .
 - د. أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .
 - عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، دار المعارف ١٩٨٤ .
 - د. مصطفى حلمى ، مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، مكتب الزهراء ١٩٨٤ .
 - د. محمد السيد الجليلند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، القاهرة ١٩٨٦ .
- وهنا نذكر الإشارة إلى إسهامات الكتاب الإسلاميين في مجال فلسفة العلوم والتقنية وتاريخ العلم والحضارة فقد أخذت

تزداد في الأهمام الأخيرة لمواكبة الدعوة الخاصة بإسلامية المعرفة وأسلمة العلوم .

- ٦- سيدور ، خلاصة تاريخ العرب العام ، ترجمة علي مبارك ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .
- أدم متز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، القاهرة ١٩٤٠ .
- الدوميل ، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ، القاهرة ١٩٦٢ .
- خوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ترجمة عادل زعتر ، القاهرة ١٩٦٤ .
- سجريد هولكه ، فهم العرب تسطع على الغرب ، ترجمة أنيس فرحة ، بيروت ١٩٦١ .
- سارطون ، الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، بيروت ، ١٩٥٢ .

المراجع

بعض المراجع للموضوع الأول من الموضوعات التي على مستوى الماجستير :

- رسالة ترتيب كتب أرسطوطاليس للكندی .
- إحصاء العلوم للفارابي .
- المنطق وفلسفة العلوم ، بول موى .
- مفاتيح العلوم للخوارزمي .
- المقدمة لابن خلدون .
- الإحياء والمنطق للفراي .

بعض المراجع للموضوع الثاني منها :

- كتب التراث في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والحيوان والنبات والطب والزراعة والهندسة والجيولوجيا والعمارة والري والملاحة وغيرها ، مثل :-
- الجبر والمقابلة للخوارزمي .
- المناظر لابن الهيثم .
- موجز القانون لابن النفيس .
- كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد .
- كتاب النبات للدهوري وكتاب الحيوان للجاحظ .
- فلسفة العلوم بنظرة إسلامية د . أحمد فؤاد باشا ، القاهرة ١٩٨٤ م .
- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان د . محمد السيد الجليلي ١٩٨٦ م .
- مراجع أخرى معاصرة في فلسفة العلوم (انظر حواشي المقدمة) .

بعض المراجع للموضوع الثالث منها :

- المناظر لابن الهيثم .
- الشفاء لابن سينا .
- صور الكواكب الثمانية والأربعين للصوفي .
- الجبر والمقابلة للخوارزمي .
- خلاصة الحساب لبهاء الدين العاملي .
- مراجع معاصرة بعضها في حواشي المقدمة .
- خصائص المنهج العلمي في التراث الإسلامي ، د . أحمد فؤاد باشا ، دراسة مقارنة منشورة بمجلة الأزهر ، أجزاء ١٤٠٨ هـ .

بعض المراجع للموضوع الرابع منها :

- الإكليل للهمداني .
- صفة جزيرة العرب للهمداني .
- كتاب الجوهريين العتيق للهمداني .
- سرائر الحكمة للهمداني .
- القوى للهمداني .
- أزياج الهمداني .
- أعمال ندوة الهمداني الدولية المنعقدة بجامعة صنعاء عام ١٩٨١ م .
- التراث العلمي للحضارة الإسلامية ، للدكتور / أحمد فؤاد باخا ١٩٨٤ م .

بعض المراجع للموضوع الخامس منها :

- مقدمة ابن خلدون .
- مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، روزغال .
- انغال علوم الإغريق إلى العرب ، دى لاسى أولوى .
- كتاب علم الشرق وتاريخ العمران ، المستشرق جويدي .
- حضارة العرب تسطع على الغرب ، سيجريد هولكه .
- تاريخ العلم ، جورج سارتون .
- مراجع أخرى حديثة ومعاصرة في تاريخ العلم (انظر حواشي المقدمة) .

بعض المراجع للموضوع السادس منها :

- التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب .
- منج الفن الإسلامي ، محمد قطب ، دار الشروق ١٩٨٣ م .
- فلسفة الجمال ، د . أميرة مطر ، دار الثقافة ١٩٨٤ م .
- فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، د . زكريا إبراهيم ، مكتبة مصر ١٩٦٦ .
- فلسفة الجمال د . عبد الفتاح الريدي ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٥ م .
- فن البحث العلمي ، بفردج . و . أ . ب . ، الترجمة العربية ، دار اقرأ ١٩٨٣ .
- قضايا التصوف الإسلامي ، د . عبد الله حسن رزق ، الخرطوم ١٩٨٥ .

بعض المراجع للموضوع الذي على مستوى الدكتوراه :

- الرسالة للشافعي .
- القرآن والمنهج العلمي المعاصر ، عبد الحليم الجندي .
- فلسفة العلوم بنظرة إسلامية د . أحمد فؤاد باخا ١٩٨٤ .
- دراسة منشورة بمجلة الأزهر ، أجزاء ١٤٠٨ هـ .
- نظرية العلم الأرسطية د . مصطفى الشار ، دار المعارف ١٩٨٦ .
- نظرية المعرفة العلمية د ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية ١٩٨٥ .
- الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، د . يحيى هاشم حسن ، دار المعارف ١٩٨٤ .
- نظرية المعرفة عند الفزالي ، د . عبد الله حسن رزق ، مجلة المسلم المعاصر عدد (٤٨) ١٩٨٧ .





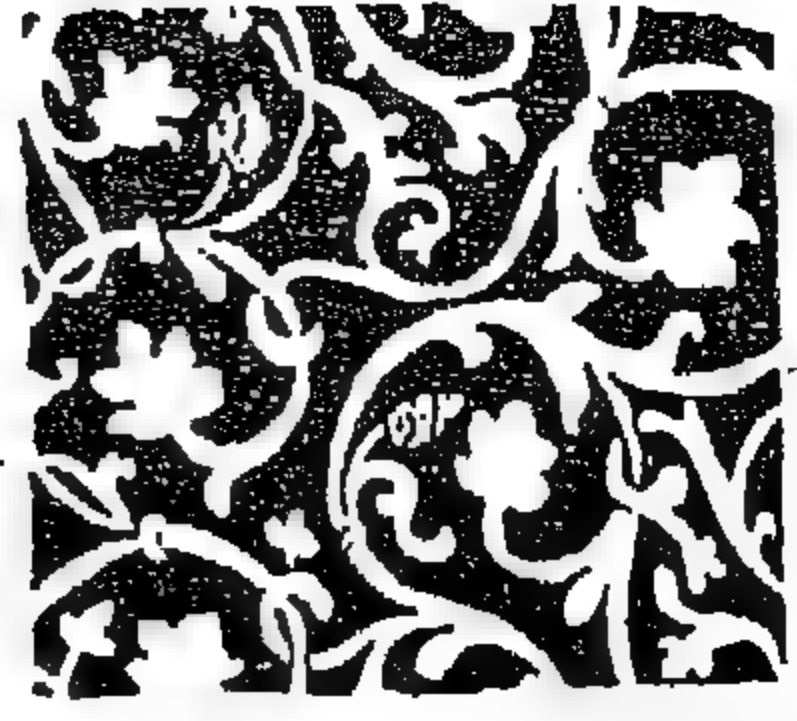
التعريف بالتراث



من المراحل الأولية الأساسية في خطة عمل المعهد العالمى للفكر الاسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف ما فيه من اسهامات في شتى قروء المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين في العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية - شرعية وعصرية - بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد في هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر في هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر في عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة ما يخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل في موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .



إشرف بن النزار



قدامة بن جعفر

المخارج وصناعة الكتابة

أ. نصر عارف

١ - المؤلف :

أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد عاش في الفترة ما بين (٢٦٠ - ٣٢٧ هـ : ٨٧٢ - ٩٤٨ م) نوه عن حياته من المؤرخين والمترجمين ابن النديم صاحب الفهرست وإن كان بصورة ضئيلة لا تكفى لأن يكون الباحث عنه فكرة واضحة حيث يقول : « هو قدامة ابن جعفر بن قدامة كان نصرانيا وأسلم على يد المكتفى بالله . وكان أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء من يشار إليه في علم المنطق وكان أبوه جعفر ممن لا تفكر فيه ولا علم عنده » .

وقد اتفق المؤرخون أن قدامة كان نصرانيا وأسلم وأنه ذو مرتبة في العلم والفضل جالس ابن قتيبة والمبرد وثلعبا ، اشتهر بالكتابة والحساب والمنطق والبلاغة ونقد الشعر .

٢ - موقع هذا الكتاب بين كتبه :

لقدامة بن جعفر ستة عشر كتابا يعد أهمها على الإطلاق الكتاب الذي بين أيدينا سواء من حيث ضخامته أو من حيث عمق فكرته وله كذلك نقد الشعر ، وكتاب السياسة وكتاب درباق الفكر وكتاب صناعة الجدل . ولم يحقق أو يطبع له إلا كتابان كتابنا هذا وكتاب نقد الشعر .

٣ - عرض الكتاب :

هذا الكتاب من أهم الكتب التي ألفها قدامة بن جعفر ، رتبها على ثمانى ، منازل وقيل تسع منازل خصص كل منزلة لبحث موضوع مستقل وقد أيد ذلك جمهرة من الأقدمين . والذي بين أيدينا من هذا الكتاب المنازل الأربعة الأخيرة . أما المنازل الأربعة الأولى فلم تصل إلينا ولعل يد الحدثان قد امتدت إليها . وقد شملت هذه

المنازل المفقودة ... مما أشار إليه قدامة نفسه في المخطوطة - أمورا في غاية الأهمية . فالمنزلة الثانية ذكر أنه قد خصصها للبلاغة ووجه تعلمها والمنزلة الرابعة خصصها للحديث عن ديوان الإنشاء أو مجلس الإنشاء الذي كان يختص بالأمور الخارجية للدولة الإسلامية . أما المنزلتان الأولى والثالثة فليس لدينا أى دليل على ما عالج قدامة فيهما .

وقد ألف قدامة هذا الكتاب في القرن الرابع الهجرى بعد ٣١٦ هـ وقد نقل عن كتاب فتوح البلدان للبلاذرى وكتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه وكتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشى ، وذكر آراء كثير من الفقهاء كآبى حنيفة ومالك بن أنس وأبى يوسف وسفيان الثورى وغيرهم .

ويقسم قدامة كتابه هذا إلى منازل كل منزلة إلى أبواب متعددة مبتدأ بالمنزلة الخامسة حيث يتناول مجموعة من دواوين (مؤسسات) الدولة يبدأها بالحديث عن ديوان الجيش حيث يعرض لمجالس هذا الديوان وأعمالها واختصاصاتها بصورة لا يكاد يترك شيئا سواء من حيث تنظيم الديوان ومجالسه أو تنظيم أفرادها ومراتبهم ورواتبهم حتى تنظيم دواوين الجيش وأنواعها ومخصصاتها . كذلك وعلى نفس المنوال يتناول ديوان النفقات وديوان بيت المال وديوان الرسائل وديوان التوقيع والدار وديوان الخاتم وديوان الفضى وديوان المظالم

والشرطة والأحداث وديوان الضرب والنقود والعيار والأوزان وديوان البريد والسكك والطرق إلى أقاصى المشرق والمغرب ومن هذا الباب الأخير في المنزلة الأولى ينتقل قدامة إلى المنزلة التالية التى خصصها للحديث عن جغرافية الدولة الإسلامية في سبعة أبواب يبدأها بالحديث عن شكل الأرض في الهيئة والقدر والمساحة والوضع والعمارة رابطا ذلك بعلم النجوم . ثم يتناول قسمة المعمور من الأرض سواء من حيث بدء العمارة على الأرض أو من حيث الشعوب والأجناس أو بين الممالك والدول متحدثا عن تقسيم الأرض المعمورة ابتداء من الصين وخراسان والخزر إلى التوبة والبربر والجزائر من البحار الشرقية والغربية . كذلك يتناول أجناس هذه المناطق وتركيبها الجسماني وألوانها وأخلاقها بصورة تقترب كثيرا من الجغرافية البشرية .

ثم يتناول وضع البحار من الأرض المعمورة ومسافتها والجزائر الموجودة فيها مركزا على البحر الممتد من بلاد الحبشان إلى بلاد الهند . ويقصد به المحيط الأطلنطى ثم يتحدث عن البحر الأخضر (الأطلنطى) وبحر الروح واصفا أهم الجزر والمضايق والخلجان .

ثم يتناول الجبال التى في المعمورة وعددها وأقدار المشهور منها وكذلك الأنهار والعيون التى في المعمورة وأعدادها وأوصافها ومقاديرها والعظام منها .

وبعد ذلك يتحدث بصورة مفصلة عن مملكة الإسلام وأعمالها وهنا نجد أنه يشمل بحديثه جميع بلاد الإسلام سواء في المشرق العباسي أو المغرب الأموي متناولا جميع الأبعاد السابق الحديث عنها في وصف البحار والأنهار الخ ثم ينهي هذه المنزلة بالحديث عن ثغور الإسلام والأهم المحيطة بها وذلك بصورة مفصلة تناول الثغور البرية والثغور البحرية . ويذكر قدامة سبب تناوله لهذه الموضوعات أنه على من يكتب للحاكم أن يحيط علما بهذه الأمور حتى يليق بهذه المرتبة .

وفي المنزلة السابعة يتناول قدامة كل ما يتعلق بمالية الدولة الإسلامية مركزا بصورة جوهرية على مصادر دخل بيت المال متناولا ذلك على مدى تسعة عشر بابا مبتدأ ؟ هذه المنزلة بقوله : ينبغي أن يعتقد أن الشريعة أصل وأن الكتابة فرع من فروعها لأن أخذ الكتابة الدال على معانيها هو أنها صناعة تعنى بحماية الأموال وسياسة الملك وإذا كان الملك لا أقوام له إلا بالدين فقد وضع أن الكتابة فرع من فروع الدين ... وقد رأيت قوما يظنون أن الكتابة مباينة لأحكام الشريعة وذلك مخالف لما يوجب المعقول إذ كان ما هو فرع لشيء لا يباينه فليست أحكام الكتابة مناقضة لأحكام الشريعة :

ثم يبدأ الحديث عن مجموع وجوه الأموال التي تجبها الدولة متناولا كل وجه من هذه الوجوه بصورة مفصلة مبتدأ بالحديث عن الفئ وهو أرض العنوة ثم

أرض الصلح وهي أرض الخراج ثم أرض العشر ثم إحياء الأرض واحتجازها ثم عن القطائع وما أصفاه عمر من أرض السواد ثم عن المقاسمة والوضائع ثم عن جزية رؤوس أهل الذمة وصدقات الإبل والبقر والغنم ثم أخماس الغنائم ثم المعادن والركاز والمال المدفون ثم ما يخرج من البحر . ثم يتحدث عما يؤخذ من أموال تجار المسلمين وأهل الذمة والحرب التي يمرون بها ثم يتحدث عن اللقطة والضالة وما يجرى مجراها وكذلك موارد من لا وارث ثم عن الشرب ويقصد به الرى سواء من الأنهار أو الآبار . وفي الباب الثامن عشر من المنزلة السابعة يتحدث قدامة عن وجوه الإنفاق من بيت المال سواء كان إخراج مال الصدقة ومن يحل له ومن يحرم عليه . ويفرد الباب التاسع عشر بصورة مطولة عن فتوح النواحي والأمصار مبتدأ من فتوح بني النضير من اليهود إلى الفتوح الإسلامية في عصره وذلك في سياق الحديث عن أموال الأقوام الذين فتحت أرضهم وما يجب على ولي الأمر أن يسلكه إزاءها وما يحل منها وما يحرم .

وفي المنزلة الثامنة التي يخصصها قدامة للحديث عن الاجتماع الإنساني على مدى اثني عشر بابا مبتدأ بالحديث عن حاجات الإنسان الضرورية سواء من غذاء أو كساء أو تناسل ثم الدوافع التي حدث بالإنسان أن يكون المدن والمجتمعات ومن ذلك ينطلق قدامة بن جعفر للحديث عن تنظيم

الدولة بعد أن عرض المقدمات المنطقية التي
توجب إيجاد الدول .

وهنا نجد أنه يركز بصورة رئيسية على
أهمية إحاطة الحاكم بعلم السياسة حتى
يكون أهلا لذلك وبعد ذلك ينتقل
للحديث عن أخلاق الملوك أو ما يمكن أن
يطلق عليه أدب النصيحة .

ويفرد بابا خاصا للحديث عن شروط
ومؤهلات خدم الملك ومن يحيط به حتى
يأمن شر الغواية والإفساد . ثم يتحدث عن
أسباب بين الملك والناس إذا التزم بها زادت
محاسنه وانصرفت المعاييب عنه وتمكنت له
سياسته . وأخيرا يتناول قدامة بن جعفر
كيفية وشروط استئزار الوزراء وما يحتاج
إليه الملوك منهم وما يلزم الملوك أن يسلكوه
تجاههم .

٤ - الكتاب وتصنيفات العلوم :

وأخيرا فإن هذا الكتاب رغم تعدد
مشاربه وتشعب العلوم التي تحدث عنها إلا
أنه يمكن القول إنه مهم للباحثين في جل
الموضوعات التي تناولها فهذا الكتاب نظرا
لاهتمامه بالكتابة لا يمكن القول إنه ينصب

على علم واحد من العلوم وإن كان يفيد
بالدرجة الأولى الباحث في العلوم السياسية
حيث يستطيع أن يعتمد على هذا الكتاب
كمراجع أساسي في الجزء الأول منه عند
الحديث عن الدواوين (المؤسسات)
وكيفية تنظيمها ووظائفها والاختصاصات
المنوطة لها . وكذلك الجزء الأخير حيث
الحديث بصورة مباشرة عن علم السياسة
بعد أن وضع المقدمات المنطقية لضرورة
وجود المجتمع السياسي .

كذلك فإن الباب الثاني منه يمكن القول
إنه رغم تناوله المباشر للظواهر الجغرافية
سواء الطبيعية أو البشرية إلا أنه يمكن
الاعتماد عليه ولو كمرجع فرعى عند
التطرق إلى البعد الجغرافي للاستراتيجية
العسكرية في تلك الفترة .

كذلك الجزء الثالث مرجع أساسي في
الاقتصاد الإسلامي خصوصا ما يطلق عليه
في علم الاقتصاد المعاصر المالية العامة
للدولة .





إشريف بالشراف



إيضاح المكنون في الذيل
على كشف الظنون
عن أها من الكتب والفنون

أ. مناء المقدم

السابع عشر الميلادي إلى مشارف القرن
العشرين عصر المؤلف .

وكانت حصيلة هذا العمل
نحو ١٩٠٠ مؤلفا باللغات العربية
والتركية والفارسية موجودة في البلاد
العربية خاصة والبلاد الإسلامية بصفة
عامة .

أما عن المجال الموضوعي لهذه المؤلفات
فهي تتناول شتى ألوان المعرفة وتعكس
الحياة الفكرية في عصرها .

أما عن التنظيم ، فقد سار البغدادي في
تنظيم كتابه على طريقة حاجي خليفة في
كتابه « كشف الظنون » ، فالترتيب فيه
هجائي بعنوانين الكتب كما يذكر بعض
العلوم ويعرف بها في مواضعها من الترتيب
الهجائي .

أما البيانات الوراقية (البليوجرافية)
عن كل كتاب ، فتشمل عنوان الكتاب

المؤلف : إسماعيل بن محمد بن مير سليم
البابائي البغدادي ، تركي الأصل ولد في
مدينة السليمانية بالعراق ، وتقلد كثيرا من
المناصب في الدولة العثمانية . وتوفي في عام
١٢٣٩ هـ / ١٩٢٠ م في إحدى ضواحي
استانبول بعد أن أحيل إلى المعاش من
وظيفة مدير الشعبة الثانية في دائرة الضبطية
بهذه المحافظة . وكان في حياته أدبيا عالما
بالكتب ومؤلفيا محبا للبحث ، وقضى نحو
٣٥ عاما في مجهود علمي متصل يبحث عن
الكتب ومؤلفيها حتى استطاع أن يجمع هذا
المرجع الذي يمثل مرحلة متميزة وعلامة
بارزة في العمل الوراق الإسلامي .

وقد عني المؤلف في هذا الذيل بجمع
بعض مافات حاجي خليفة في
كتابه « كشف الظنون » من أسماء الكتب
والفنون ، كما حاول جهده لإتمام ذلك
الكتاب ، فجمع الكتب التي ألفت بعد
موت حاجي خليفة من منتصف القرن

التي ألفت حول كل كتاب من الكتب
بعده مباشرة في ترتيب هجائي بالعناوين
أيضا .

وقد نشرت وكالة المعارف التركية هذا
العمل في مجلدين من القطع الكبير في
استنبول ١٩٤٥ - ١٩٤٧ .

والعنوان الفرعي أو التفسيري في بعض
الأحيان . يلي ذلك اسم المؤلف وترجمة
موجزة له ، وتاريخ الانتهاء من تأليف
الكتاب في أغلب الأحوال ، هذا بالإضافة
إلى ذكر أسماء المكتبات التي يوجد بها
الكتاب وبيان ما إذا كان قد طبع . كذلك
يذكر الشروح والاختصارات والتعليقات





إهداء العارفين



هدية العارفين : أسماء المؤلفين وأثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي

أ . سناء المقدم

وإيضاح المكنون في الذيل على « كشف
الظنون » للمؤلف مع ذكر مصنفات
منهم .

وقد جمع هذا الكتاب المؤلفين بما فهم
الشعراء من صدر الإسلام حتى عصر
المؤلف ، أي بداية القرن العشرين ، مع
ذكر مؤلفات كل منهم باللغات العربية أو
التركية ، أو الفارسية في مختلف العلوم
والفنون التي كانت سائدة في ذلك الزمان .

أما عن التنظيم فنجد المؤلفين مرتبين
ترتيباً هجائياً حسب الاسم الأول بصرف
النظر عن الكنى والألقاب ، ثم يرتب
المصنفين في اسم واحد ترتيباً زمنياً تصاعدياً
حسب تواريخ الوفاة بغض النظر عن أسماء
آبائهم أو أجدادهم . وهذه طريقة مجهدة
للباحثين . وقد حاول البغدادي أن يخفف
من حدتها فوضع ألقاب المؤلفين وأسماء
شهرتهم على يمين الأسماء حتى لا يضطر
الباحث الذي لا يعرف تاريخ وفاة المؤلف

المؤلف : إسماعيل بن محمد بن مير سليم
الباباني البغدادي ، تركي الأصل . ولد في
مدينة السليمانية بالعراق ، وتقلد كثيراً من
المناصب في الدولة العثمانية . وتوفي في عام
١٣٣٩ هـ / ١٩٢٠ م في إحدى ضواحي
استانبول بعد أن أحيل إلى المعاش من
وظيفة مدير الشعبة الثانية في دائرة الضبطية
بهذه المحافظة . وكان في حياته أديباً عالماً
بالكتب ومؤلفياً محباً للبحث ، وقضى نحو
٣٥ عاماً في مجهود علمي متصل يبحث عن
الكتب ومؤلفيها حتى استطاع أن يجمع
مادة مرجعين هامين هما :

١ - إيضاح المكنون في الذيل على
كشف الظنون .

٢ - هدية العارفين : أسماء المؤلفين
وأثار المصنفين الذي هو موضوع هذا
التعريف وحقيقة الأمر أن هذا الكتاب هو
كشف بأسماء المؤلفين الذين وردوا في
« كشف الظنون » لحاجي خليفة ،

وتسجيله في هذا الفراغ . والواقع أن هذا هو النمط الذي سار عليه ابن النديم في كتابه «الفهرست» وقد استعاض الناشرون عن ذلك بوضع ثلاث نقاط وقف عقب اسم المؤلف .

كما أن البغدادى رأى أن يميز المؤلفين الأتراك بلفظ رومى ، وهو تعبير كان يطلق قديما على الأتراك ، وقد زاد الناشرون بأن وضعوا نجمة بجوار كل مؤلف تركى .

وقد جاء بالمقدمة التركية للطبعة التي نشرتها وزارة التربية والتعليم التركية عام ١٩٤١ أن البغدادى أشار في كتابه هذا في آخر ما كتبه عن ترجمة بعض المؤلفين إلى بعض المأخذ على كتاب كشف الظنون التي عنى البغدادى بتصحيحها .

وقد نشرت وكالة المعارف التركية هذا المرجع وطبعته بمطبعتها باستانبول في مجلدين ، وقد تم طبع المجلد الأول عام ١٩٥١ والثاني ١٩٥٥ .

إلى قراءة أسماء جميع المؤلفين الذين يشاركونه اسمه الأول دائما ويكفيه أن يمر مروراً سريعاً على هذه الألقاب حتى يعثر على المؤلف الذى يبحث عنه .

وأمام ذلك اضطر الناشرون لإلحاق كشف بكل جزء . ويرتب هذا الكشف أسماء المؤلفين ترتيباً هجائياً دقيقاً ، ويضع أمام اسم كل منهم الصفحة التي ورد ذكره فيها .

أما عن البيانات التي يذكرها عن كل مؤلف وأعماله فإنها تتراوح ما بين سطرين وعمودين كاملين . وتبدأ بالتعريف بالمؤلف ، فيذكر اسمه واسم أبيه ، ونسبه ، وشهرته ، ولقبه ، وبلاده ومذهبه ، وتاريخ وفاته ، ثم يسرد مؤلفاته في ترتيب هجائى بالعنوان . أما إذا لم يتمكن جامع هذا الكتاب من معرفة اسم والد المؤلف فإنه يترك بعد اسمه فراغاً ولعله كان يرجو أن يتمكن في يوم ما من معرفته





إشريف بالشراف



كتاب الجوهريين العتيقتين للهمداني

أ. د. أحمد فؤاد باشا

أولاً : المؤلف وعصره :

هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني ، ولد بصنعاء اليمن في عام ٢٨٠ هـ (حوالي ٨٩٣ م) وتولى في « ريدة » شمالي صنعاء في تاريخ يتعذر إلى الآن تحديده بدقة ، وإن كان يظن أنه تجاوز العقد الرابع من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) . وقد لقبه قومه « لسان اليمن » اعتزازاً به وافتخاراً لكثرة معارفه ، واستناداً إلى مؤلفاته المنشورة وإلى شهادات معاصريه ومن ترجموا له بعد ذلك بالنسبة للكتب المفقودة يعتبر الهمداني عالماً موسوعياً واسع المدارك ، فقد ألف نحو اثنين وعشرين كتاباً في مجالات الفلك والجغرافيا والكيمياء والرياضيات

والجغولوجيا والفيزياء والشعر والأخبار والأنساب وغيرها . وأشهر مؤلفاته كتاب « الإكليل » الذي يتألف من عشرة مجلدات لم يظهر منها إلا أربعة أجزاء فقط ، ثم كتابه « صفة جزيرة العرب » الذي يعتبر أول عمل علمي جغرافي في القرن العاشر الميلادي في محيط الحضارة الإسلامية ، ثم كتاب « سرائر الحكمة » المحتوي على ثلاثين مقالة في التعريف بعلم الهيئة ومقادير حركة الكواكب وأحكام النجوم ، ولم يعثر منه/إلا على « المقالة العاشرة » التي استدل منها حديثاً على مكان وتاريخ مولده . وقد أدى اكتشاف مؤلفات الهمداني تبعاً إلى جذب الأنظار والانتباه من قبل المؤرخين والمحققين والمستشرقين

أوجهة النشر ويحتوى الكتاب على سبعة
ومحسين بابا هي :

باب اشتقاق اسم المال - باب قسوم
الكواكب من الجواهر- باب قسوم البروج
من الجواهر- باب تكون الذهب والفضة
في معدنهما - باب مذهب أصحاب المعادن
في تكوين الذهب والفضة في بقاعها -
باب معرفة طبائع الذهب والفضة - باب
معادن جزيرة العرب ومعادن الذهب في بلاد
الأعاجم - باب استخراج الذهب من
المعدن - باب تعريق التبر وسبك وإرقاقه
- باب طبخ الذهب وهو التصعيد - باب
في الحك والإعادة - باب ضرب العيار -
باب مثالات في صورة الوضع وما يحسن
من العدد في التأليف - باب حدود الرد
والاستجازه اللذين يوجبهما القياس - باب
حكومة العيار وفقه وما أشبهه (محذوف
من نسخة المخطوطة) - باب صحة
الوزن ومعرفة التقسيم - باب خيار
العيارات - باب معرفة استخراج ما ينشقه
الزاج والملح من ردى الذهب .
باب استخراج الفضة من المعدن - باب
إخلاص الفضة ومعاناتها في هذا الوجه -
باب عيار الفضة - باب الإجماء - باب
التهرج - باب جمع الحث - باب سحالة
المبرد والتشريب والحك في القصعة .
باب ما يتصرف فيه الذهب والفضة من
المنافع والزينة - باب منافع الذهب والفضة
وما يتولد منهما في فنون الطب - باب
معرفة استخراج الزبيق وتكونه - باب
الطلاء بالذهب - باب قلع الذهب من

نحو عالم إسلامي موسوعي كبير يقف على
قدم المساواة مع علماء عصره الأقدماء من
أمثال أبي بكر الرازي وأبي عبد الله البتاني
وأبي الوفاء البوزجاني وأبي الفضل
التبريزي وعبد الرحمن الصوفي وثابت بن
قرة وغيرهم . وكان آخر ما عثر عليه من
مؤلفاته كتاب « الجوهرتين العتيقتين »
الذى كشف النقاب عن جوانب علمية
وتقنية هامة لم تكن معروفة عن الهمداني
من قبل .

ثانيا : التعريف بالكتاب ومحتوياته :

كان حمد الجاسر أول من وصف
مخطوطة الهمداني عن « الجوهرتين العتيقتين
المائتين من الصفراء والبيضاء » أى الذهب
والفضة ، وذلك في عام ١٩٥١ (مجلة
المجمع العلمي العربي - سابقا - بالصفحة
٨٦ / المجلد ٢٦ الجزء الرابع بتاريخ تشرين
الأول ١٩٥١ م الموافق للمحررم ١٣٧١
هـ) لكن المستشرق السويدي المعاصر
« كريستوفر تول » Christopher Toll
عثر على إحدى النسخ الأصلية للمخطوطة
في إحدى المكتبات الأوربية . وهى نسخة
كاملة جاء في خاتمتها « تم كتاب الجوهرتين
العتيقتين سنة ٨٩٨ (= ١٤٩٣ م) بحمد
الله تعالى وبركات من أمر بنقله وصلواته
على محمد وآله وسلامه » . وقام « تول »
بتحقيقه وترجمته إلى اللغة الألمانية عام
١٩٦٨ م ، طبعة جامعة أوبسال . ثم
ظهرت بعد ذلك طبعته العربية الأولى من
إعداد وتحقيق محمد محمد الشعيبي الذى قدم
لها بتاريخ عام ١٩٨٣ م ولم تحدد سنة

الفضة - باب ما يصيب من روائع هذه الأشياء - باب الأشياء التي تلاشى الذهب والفضة - باب ما تضطر إليه الحاجة من جميع الأضداد من الذهب والفضة - باب تصحيح عمل الكيمياء وأنه غير باطل - باب الجوهريين البالغتي الجودة - باب مقادير ثقل الذهب والفضة - باب فرق ما بين ذهب المعدن وبين ذهب المعيار - باب فرق ما بين ذهب الصاغة وبين ذهب الدينار - باب فرق ما بين الذهب الجيد والردىء في المحك والضرب والغمز - باب تشبيه الدينار والدرهم بالكواكب في البقاء دون ما يتتبع به من أسباب الدنيا - باب علة تدوير الدينار والدرهم وسائر أشكال المساحة - باب كتاب الدينار والدرهم - باب معرفة وجه الدينار وقفاه وأقطاره - باب علل ضرب الدينار والدرهم - باب الطبع وعلله والسكة وعللها - باب من الطبع - باب من الطبع - باب معرفة سهولة النقش وصعوبته على الطبايع - باب علة نقائش السكة واستقامة رونقه - باب أخذ مركز السكة على الصحة كيلا تميل دائرة الدينار في الحديد فتميل في الطبع - باب معرفة خير جلاء الحديد بعد السقى وعند الفراغ من الطبع - باب السقى - باب حجر المحك - باب الجون - باب الدنانير المكحلة والمرتكبة .

ثالثا : القيمة العلمية للكتاب :

أوضح الهمداني هدفه من تأليف الكتاب بقوله : « المال ثلاثة أموال متباينة

الأشكال : أرض وحيوان وتقد - بقول العرب بينهم : مال خبط أى أرض ، وفلان مال لا يرى طرفه أى ماشية ونعم كثير ، ومال فلان معدن ، ويقال آتيته سروح الأموال وسروح المال ومراح الأموال أى الحيوان ... وقد هوبنا عن الأرض كتاب الحرث والحيلة وعن الحيوان كتاب الإبل ولم نجب أن نخل بأعظمهما خطراً وأعنتها جوهراً وأكرمها عنصراً .. لما سمعت من تردد ذكر الذهب والفضة في كتاب الله عز وجل وفي الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولهذا نرى أنه سعى ، عن قصد ومنهجية - إلى تأسيس علم تعدين الذهب والفضة ، فلم يترك مسألة تتعلق بهما لغويها أو تاريخيا أو دينيا ، أو تقنيا وتطبيقيا أو علميا وفلسفيا إلا توقف عندها طويلاً وأسهب في شرحها والتعريف بها مستعينا بالأدوات والآلات كلما وجد إلى ذلك سبيلاً ، وموضحاً بالرسوم والأشكال تفاصيل الأواني والتتور وعلامات العيار وأوضاعه ، وصحة الوزن ومعرفة التقسيم .

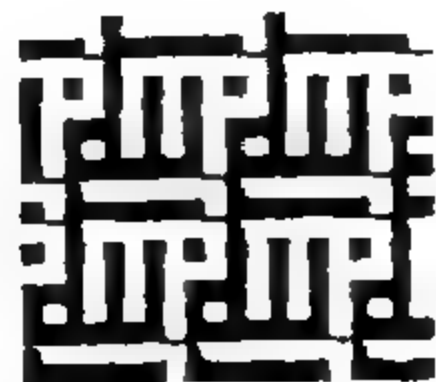
ويحتوى الكتاب على معلومات قيمة عن مناجم الذهب والفضة ومواقعهما وأسمائهما في بلاد العرب والأعاجم ، والتي اندرس معظمها من أذهان الناس نتيجة لتقادم العهد . ونقل الكتاب ما قاله معدنو الفضة من أنه ليس بخراسان ولا بغيرها كمعدن اليمن ، وهو معدن الرضراض . وقد ساعدت هذه المعلومات في عمليات المسح

الجيوفيزيائي التي تجرى منذ سنوات في أرض اليمن لمعرفة موارده المعدنية والبتروولية، وتم اكتشاف العديد من المناجم الهامة لخامات الفضة والزنك والحديد والرصاص وغيرها.

وأهم ما يميز الهمداني في هذا الكتاب أنه كان باحثاً دقيق الملاحظة ومصابب النقد، يستوعب كل آراء السابقين والمعاصرين ولا يأخذ منها إلا ما يعتمد على المشاهدة والتجربة ويوافق العقل. فقد عارض نظرية أرسطو عن تكون الفلزات والمعادن النفسية ونظرية الزئبق والكبريت. وكان له تصور خاص عن الحركة والتفاعل في أعماق القشرة الأرضية بعيداً عن المؤثرات الفلكية للكواكب والأجرام حسب تصور الفلاسفة القديمة. وقد أفرد عدة فصول لمعالجة موضوع المواد المتفاعلة في باطن الأرض وما ينتج عنها من بخارات وبراكين وزلازل، وأخطاء الفلاسفة السابقين حول أسباب نشوء المواد المعدنية وتكونها وكيفية تفاعلها واستخراجها. وامتد اهتمام الهمداني إلى صناعة السبائك ومعالجة الحديد الخام والحصول على الفولاذ اللازم لصناعة السيوف وبعض أنواع الأسلحة.

ويحتوي كتاب الجوهريتين العتيقتين على عدة نصوص تؤكد سبق الهمداني المطلق في تاريخ العلم إلى القول بكروية الأرض وجاذبيتها وإلى حدوث المد والجزر بتأثير جاذبية القمر. كما نجد الكثير من سمات الأسلوب العلمي والتعبير عن الأشياء والكميات بمقاديرها توخياً للدقة في الوزن والقياس وتمسكاً بالأمانة في عرض شروط التجارب وتدوين ما يحصل إليه من نتائج ومعلومات، ونراه قد توصل من خلال ذلك إلى بعض التعميمات غير المسبوقة، مثال ذلك قوله عن الوزن النوعي للمواد بأن الزئبق أثقل الأشياء السائلة وأن الحصاة من الياقوت الأحمر تزيد في الوزن على مساوها في الجسم من ألوان الياقوت الأخرى.

والكتاب على هذا النحو يعتبر إضافة قيمة إلى كتب التراث الإسلامي، وهو لا يزال بحاجة إلى المزيد من القراءة الفاحصة من جانب المتخصصين في مجال العلوم الطبيعية والخبراء في تحقيق لغة التراث لاستخراج كل ما فيه من حقائق ومعلومات ثمينة.





فبراير - مارس - إبريل ١٩٩١ م

رجب - شعبان - رمضان ١٤١١ هـ

○ دليل الباحث في « السنة النبوية الشريفة »
قائمة ببيوجرافية





إعداد:

محيي الدين عطية
صلاح الدين حنفي
محمد خير رمضان يوسف

دليل الباحث في السنة النبوية الشريفة
قائمة بياسوغرافيات (*)

١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م

١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م

(٥) قدمت إلى ندوة : « السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة » التي نظمها المجمع الملكي لبحرث الحضارة الإسلامية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي / واشنطن - عمان ١٥ ذى القعدة - ١٩ ذى القعدة ١٤٠٩ هـ (٦/١٩) - ٢٣/٦/١٩٨٩ م .

المحتويات

* في مجال فهرسة السنة ٢٧٢ - ٢٢٩	* في مجال تحقيق النصوص ٨١ - ١
* في مجال دراسة السنة	* في مجال شرح السنة ٩١ - ٨٢
٢٨٦ - ٢٧٣ كمصدر للتشريع	* في مجال علوم الحديث ١٢٣ - ٩٢
* في مجال دراسة السنة	* في مجال رجال الحديث ١٨٦ - ١٢٤
٢٣٠ - ٢٨٧ كمصدر للمعرفة والحضارة	* في مجال تخرج الحديث ٢٢٨ - ١٨٧

في مجال تحقيق النصوص

٤ - ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن
(ت ٦٤٣ هـ)

صيانة صحيح مسلم من الإخلال
والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط .
دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد
القادر - ط ١ . بيروت : دار الغرب
الإسلامي ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
٣٤٣ ص ، ٢٤ سم .

٥ - ابن عبد الهادي (٧٤٤ هـ)
المحرر في الحديث . تحقيق يوسف
المرعشلي ، محمد سليم سمارة ، جمال حمدي
الذهبي . بيروت : دار المعرفة . - ط ١ ،
١٤٠٥ هـ . ج ١ ، ٢ .

٦ - ابن قدامة المقدسي ، محمد بن أحمد
(ت ٧٤٤ هـ)
المحرر في الحديث . دراسة وتحقيق
يوسف عبد الرحمن المرعشلي ومحمد سليم
إبراهيم ، وجمال حمدي الذهبي . - ط ١ .
بيروت : دار المعرفة ، ١٤٠٥ هـ - ٢
ج . شروح الحديث .

١ - ابن أحمد ، صلاح بن إسماعيل
تحقيق ودراسة الجامع لشعب الإيمان
لليهي . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٣٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
ماجستير . [إشراف محمد أمان بن علي
جامعي] .

٢ - ابن الجعد
مسند ابن الجعد . تحقيق عبد المهدي
عبد القادر . الكويت : مكتبة الفلاح ،
١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م .

٣ - ابن رجب ، زين الدين أبو الفرج
عبد الرحمن بن أحمد
نور الاقتباس في مشكاة وصية النبي
ﷺ لابن عباس رضي الله عنه . تعليق عز
الدين البدوي النجار . جدة : مكتبة
المدني ، ١٩٨٠ م تقريباً . - ٩٢ ص .

- ٧ - الأثرى إسحاق الحويني
كشف الخبوء بثبوت حديث التسمية
عند الوضوء . القاهرة : دار التوعية
الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ . ٦٢ ص .
- ٨ - الأحمدي ، سليم مسعد جبر
كتاب الرؤيا للدارقطني دراسة
وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه .
- ٩ - الأشعث ، أبو داود سليمان
رسالة أبي داود إلى أهل مكة في
وصف سنته . تحقيق محمد لطفى
الصباغ . ط ٣ . بيروت : المكتب
الإسلامي ، ١٤٠٥ هـ .
- ١٠ - الألباني ، محمد ناصر الدين
صحيح ابن ماجه . الرياض : مكتب
التربية العربي لدول الخليج . بيروت :
توزيع المكتب الإسلامي ، ١٤٠٧ هـ .
١٩٨٦ م . ٢ مج ، ٣ سم .
- ١١ - الأمين ، محمد سيدى محمد
تحقيق كتاب « الغاية » شرح متن
ابن الجزرى - الهداية في علم الرواية .
مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية
الشريعة والدراسات الإسلامية ،
١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : أ .
السيد أحمد صقر] .
- ١٢ - الأهدل ، حسن محمد مقبول
تحقيق ودراسة (رسوخ الأخبار في
منسوخ الأخبار) للجعبرى . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ .
دكتوراه .
- ١٣ - البازمى ، آدم محمد أحمد
مرويات أسامة بن زيد وسلمان
الفارسي في مسند الإمام أحمد بن حنبل .
مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية
الشريعة والدراسات الإسلامية .
١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف د .
محمد شوقي خضر] .
- ١٤ - الباكرى ، حسين أحمد صالح
تحقيق ودراسة كتاب بغية الباحث عن
زوائد مسند الحارث - لنور الدين
الهيشمى . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .
- ١٥ - البخارى ، محمد بن إسماعيل
صحيح البخارى . تحقيق د . مصطفى
النجار - ٦ مج . دمشق : دار القلم ،
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ١٦ - البغوى (٥١٦ هـ)
مصايح السنة : تحقيق يوسف
المرعشلى ومحمد سليم سمارة وحمدى
الذهبي . بيروت : دار المعرفة . - ط ١ ،
١٤٠٧ هـ . ٤ مج .
- ١٧ - التميمي ، أحمد بن على بن المشي
مسند أبي يعلى الموصلى - ج ٢ .
تحقيق : حسين سليم أسد . دمشق : دار
المأمون للتراث ، ١٤٠٤ هـ .
- ١٩٨٤ م .
- ١٨ - حسن ، حسين على
تحقيق كتاب « المنفردات
والوجدان » للإمام مسلم . الرياض :
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،

عمر (ت ٣٨٥ هـ)

العلل الواردة في الأحاديث النبوية .
تحقيق وتخرىج محفوظ الرحمن زين الله
الساقى - ط ١ . الرياض : دار طيبة ،
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م . ٤ مج ، ٢٥
سم .

٢٤ - الدخيل ، يوسف بن محمد عبد الله
سؤالات الترمذى للبغارى . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .
ماجستير .

٢٥ - الدعيسى ، نايف بن هاشم
المقصد العللى في زوائد أبى يعلى
الموصلى . تحقيق ودراسة . جدة : تهامة ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . ٦١٩ ص
(رسائل جامعية - ٩)

٢٦ - زين الله ، محفوظ الرحمن
تحقيق ودراسة لمسانيد الخلفاء الأربعة
من كتاب العلل للدارقطنى . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .
دكتوراه .

٢٧ - الذهبى ، محمد بن أحمد
أحاديث مختارة من موضوعات
الجوزقانى وابن الجوزى . حققه وعلق
عليه عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائى .
المدينة المنورة : مكتبة الدار ، ١٤٠٤ هـ -
١٦٧ ص ، ٢٤ سم .

٢٨ - الرودانى ، محمد بن سليمان
(ت ١٠٩٤ هـ)

جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع
الزوائد . مكة المكرمة : مشروع المكتبة

كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ .
ماجستير . [إشراف د . نور الدين
لوياجيلار] .

١٩ - حسين ، محمد عبد الصمد
تحقيق كتاب « المقاصد السنية في
الأحاديث الإلهية » لابن بليان الفارسى .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٦ هـ . ماجستير . [إشراف نور
الدين بوياجيلار] .

٢٠ - حمادة ، خليل حسن
سؤالات البرقانى والسلمى للإمام
الدارقطنى دراسة وتحقيق . الرياض :
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
[إشراف د . صالح أحمد رضا] .

٢١ - الحمد ، عبد الله أحمد سليمان
موافقة الخبر للخبر في تخرىج آثار
المختصر لابن الحاجب ، تأليف ابن حجر
من أول الكتاب حتى نهاية المجلس الرابع
بعد المائة . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه .
[إشراف د . محمود أحمد ميرة] .

٢٢ - الحميدى ، عبد العزيز عبد الله
تفسير ابن عباس ومروياته في التفسير
في كتب السنة : مكة المكرمة : جامعة أم
القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . دكتوراه :
[إشراف د . محمد أبو شهبه] .

٢٣ - الدارقطنى ، أبو الحسن على بن

الهيثمي - تحقيق . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٩ هـ . دكتوراه .

٣٤ - السلفي ، عبد الله مراد علي المنتخب من زوائد البزار على الكتب الستة ومسند أحمد للحافظ ابن حجر - تحقيق ودراسة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٣٥ - سياد ، أحمد مبرين تحقيق ودراسة ستة أجزاء من كتاب (معجم ابن الأعرابي) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية (دكتوراه) .

٣٦ - السيوطي ، جلال الدين عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة . تحقيق : عبد الله محمد الدرويش . دمشق : دار الإيمان ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

٣٧ - مسند أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه . تحقيق الحافظ عزيز بك . بومباي : الدار السلفية . ط ٢ ، ١٤٠١ هـ .

٣٨ - السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير . وبأسفله كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق - ط ٥ تأليف عبد الرؤوف المناوي . القاهرة : مصطفى الحلبي ، ١٩٨٢ م ، ٢١٥ ص .

٣٩ - الشهري ، عوض بن أحمد سلطان تحقيق ودراسة « مصباح الزجاجة »

الجامعة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م . ٢ مج ، ٣٠ سم [المكتبة الجامعة ، ١] .

٢٩ - الزهراني ، أحمد عبد الله تحقيق ودراسة الجزء الأول من كتاب « تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول والصحابة والتابعين » لأبي محمد الرازي . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف د . إسماعيل الدفتار] .

٣٠ - الزهراني ، محمد مطر عثمان الفصل للوصول المدرج في النقل للخطيب البغدادي - دراسة وتحقيقاً . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية (دكتوراه) .

٣١ - زين الله ، محفوظ الرحمن تحقيق وتخرج كتاب « تلخيص العلل المتناهية في الأحاديث الواهية للذهبي » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير .

٣٢ - السامرائي ، محمد إبراهيم خليل تحقيق ودراسة إرشاد الفقيه إلى أدلة التنبيه لابن كثير من باب الطهارة إلى زكاة المعدن والركاز . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية (ماجستير) .

٣٣ - سراج ، عبد الرحمن محمد الجزء الأخير من كتاب غاية المقصد في زوائد المسند للحافظ نور الدين

شاكر . القاهرة : مطبعة المدني ،
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . ٦٠٠ ص ،
٢٤ سم .

٤٥ - الطرطوسي ، أبو أمية
مسند عبد الله بن عمر . تحقيق :
أحمد راتب عرموش - ط ٣ . بيروت :
دار النفائس ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
٩٦ ص ، ٢٤ سم .

٤٦ - الغريني ، سليمان بن عبد العزيز
تحقيق ودراسة إتحاف الخيرة المهرة
بزوائد المساليد العشرة من كتاب الإيمان
إلى آخر كتاب العلم . المدينة المنورة :
الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية
(دكتوراه) .

٤٧ - العسقلاني ، ابن حجر
الإمتاع بالأربعين المتباينة بشرط
السماع . تحقيق : صلاح الدين مقبول
أحمد . الكويت : الدار السلفية ،
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ٣٢٥ ص ، ٢٤
سم .

٤٨ -
الوقوف على ما في صحيح مسلم من
الموقوف . تحقيق عبد الله الليثي
الأنصاري . ط ١ . بيروت : مؤسسة
الكتب الثقافية ، ١٤٠٦ هـ -
١٩٨٦ م . ١٦٠ ص ، ٢٤ سم .

٤٩ - العكايلة ، سلطان سند
تحقيق ودراسة (جامع المساليد
والسنن) لابن كثير من حرف الرء إلى
حرف السين من الجزء الأول . المدينة

من كتاب اتباع السنة إلى إقامة الصلاة .
المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ،
١٤٠٦ هـ . العالمية (دكتوراه) .

٤٠ - الصبيحي ، إبراهيم بن محمد
تحقيق كتاب « اختلاف الحديث »
للإمام الشافعي . الرياض : جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول
الدين ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف
الشيخ عبد الفتاح أبو غدة] .

٤١ - صديق ، يوسف محمد
زوائد مصنف عبد الرزاق على
الكتب الستة . الرياض : جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول
الدين ، ١٤٠١ هـ . دكتوراه . [إشراف
د . محمود الطحان] .

٤٢ - الصغير ، فالح بن محمد
تحقيق القسم الأول من مسند أبي يعلى
الموصل . من أول الكتاب إلى مسند أبي
سعيد الخدري . الرياض : جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول
الدين ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه . [إشراف
الشيخ عبد الرزاق عفيفي] .

٤٣ - الطبراني ، أبو القاسم بن أحمد
المعجم الكبير . ج ٣٠ . تحقيق :
حمدي عبد المجيد السلفي ط ٢ . بغداد :
الأوقاف ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

٤٤ - الطبري ، أبو جعفر
تهذيب الآثار وتفضيل الثابت عن
رسول الله ﷺ من الأخبار ، مسند عبد
الله بن عباس . تحقيق : محمود محمد

أبو بكر القرشي، وكتابه (المعجم) -
دراسة وتحقيق للكتاب مع دراسة
المؤلف . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٥٦ - الفوزان ، محمد بن سليمان
« أداء ما وجب في وضع الرضاعين
في رجب » لابن دحية الكلبي .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٥ هـ . ماجستير [إشراف : د .
محمد مبارك السيد] .

٥٧ - القاسمي ، محمد جمال الدين
الفضل المين على عقد الجوهر
التمين . شرح الأربعين العجلونية .
تحقيق : عاصم بهجت البيطار . بيروت :
دار النفائس ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

٥٨ - القرعاوي ، حمد بن صالح
تحقيق المروى عن ابن عباس في سورة
الأعراف والأنفال والتوبة . الرياض :
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ .
ماجستير . [إشراف : د . عبد الستار فتح
الله سعيد] .

٥٩ - الكتاني ، يوسف
رباعيات الإمام البخاري . الرباط :
مكتبة المعارف . - ط ١ - ١٤٠٤ هـ -
١٩٨٤ م . ٣٦٨ ص ، ٢٤ سم .

٦٠ - اللحيدان ، عبد الله بن حمد
تحقيق « مختصر استدراك الذهبي على
مستدرك الحاكم » لابن القن . الرياض :

المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ .
دكتوراه .

٥٠ - علي ، أكرم حسين
جمع ودراسة وتحقيق كتاب (حديث
أبي العباس الثقفي) لمحمد بن إسحاق بن
إبراهيم السراج مع دراسة للمؤلف .
المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ،
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م . دكتوراه .

٥١ - علي بن الجعد : (ت ٢٣٠ هـ)
مسند ابن الجعد ، جمعه عبد الله بن
محمد البغوي . تحقيق عبد المهدى بن عبد
القادر بن عبد الهادي - ط ١ . الكويت :
مكتبة الفلاح ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
٥٢ - العلوي ، محمد بن عبد الله الحسني
(ت ١٢٠٤ هـ)

الفتوحات الإلهية في أحاديث خير
البرية . الرباط : المطبعة الملكية -
٢ ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م . ٤٦٢ ص .

٥٣ - العمار ، ناصر بن عبد الرحمن
تحقيق المروى عن ابن عباس في سورة
النساء والمائدة والأنعام . الرياض :
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ .
ماجستير . [إشراف : د . مصطفى مسلم
محمد] .

٥٤ - فتح الله ، عبد الباري
تحقيق ودراسة كتاب « الإرشاد »
للنووي . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٥٥ - الفلاح ، محمد صالح السليمان

الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية
(دكتوراه) .

٦٦ - المدخل ، ربيع هادي

النكت لابن حجر العسقلاني - تحقيق
ودراسة . مكة المكرمة : جامعة أم
القري ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . دكتوراه .
[إشراف : د . محمد محمد أبو شهبه] .

٦٧ - المراغي ، محمد نور

تحقيق كتاب « الأربعون الصغرى
المخرجة في أحوال عباد الله تعالى
وأخلاقهم » للإمام البيهقي . الرياض :
جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ،
كلية أصول الدين ، ١٤٠١ هـ .
ماجستير . [إشراف د . صالح أحمد
رضا] .

٦٨ - مزهر ، عبد الغنى أحمد جبر

تحقيق ودراسة كتاب « الفوائد »
للحافظ قمام الرازي . مكة المكرمة :
جامعة أم القري ، كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .
دكتوراه [إشراف : د . إسماعيل
الدفطار] .

٦٩ - المسعودي ، سليمان بن علي بن
محمد

أحاديث الهجرة تحقيقاً ودراسة .
المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ،
١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٧٠ - مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١ هـ)
كتاب التمييز . قدم له وعلق عليه محمد

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ .
ماجستير . [إشراف : د . أحمد معبد عبد
الكريم] .

٦١ - مالك بن أنس

موطأ الإمام مالك برواية ابن زياد .
تقديم وتحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر -
ط ٤ . بيروت : دار الغرب الإسلامي ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

٦٢ -
الموطأ « رواية ابن القاسم وتلخيص
القاسي » . تحقيق محمد بن علوي
المالكسي . جدة : دار الشروق ،
١٤٠٥ هـ .

٦٣ - المالكسي ، علوي بن عباس .
فتح الغريب المجيب على تهذيب
الترغيب والترهيب . تحقيق محمد بن
علوي المالكسي . جدة : مطابع سحر -
ط ٤ ، ١٤٠٣ هـ . ٢٢٢ ص .

٦٤ - المحسن ، عبد الله بن عبد الرحمن
تحقيق كتاب « تحفة الطالب بمعرفة
أحاديث مختصر ابن الحاجب - لابن
كثير . الرياض : جامعة الإمام محمد بن
سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٦ هـ . ماجستير . [إشراف : د .
نور الدين بوياء جيلار] .

٦٥ - محيي الدين ، عبد الرحمن بن صالح
تحقيق ودراسة كتاب (الفتح
الشدي) شرح سنن الترمذي للحافظ
ابن سيد الناس . المدينة المنورة : الجامعة

- مصطفى الأعظمي . الرياض : جامعة
الرياض ، مقدمة ١٣٩٥ هـ .
- ٧١ - المطوي ، محمد العروس
فضائل إفريقية في الآثار والأحاديث
الموضوعة . بيروت : دار الغرب
الإسلامي ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
١٢٨ ص ، ٢٤ سم .
- ٧٢ - المقدسي ، أبو القاسم علي بن بليان
(٦١٣ - ٦٨٤ هـ)
المقاصد السنية في الأحاديث الإلهية .
وما أضيف إليها من الحكايات الوعظية
والأشعار الزهدية . تحقيق د . محمد
السعيد الخطراوي ومحيي الدين مستور ،
دمشق وبيروت : مؤسسة علوم القرآن .
(مكتبة التراث) ، ١٤٠٣ هـ -
١٩٨٣ م .
- ٧٣ - المنذري ،
مختصر الترغيب والترهيب . تحقيق
الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي . بيروت :
مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م -
١٤٠١ هـ .
- ٧٤ - منصور ، زياد محمد
دراسة وتحقيق كتاب (معجم أبي
بكر الإسماعيلي) . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .
- ٧٥ - الناصري ، محمد المكي
التيسير في أحاديث التفسير .
بيروت : دار الغرب الإسلامي ،
١٤٠٥ هـ - ٦ مج .
- ٧٦ - النعيمي ، حسام سعيد
- « حديث الرؤيا » . دراسة عربية
وإسلامية . س ١ : ع ١ (١٤٠١ هـ -
١٩٨٢ م) ص ١٩١ - ٢٠٢ . [اللجنة
الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر
الهجري - بغداد] .
- ٧٧ - الهيثمي ، علي بن أبي بكر
(ت ٨٠٧ هـ)
المقصد العلي في زوائد أبي يعلى
الموصل . تحقيق ودراسة نايف بن هاشم
الدعيس . - ط ١ ، جدة : تهامة للنشر ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . ٦١٩ ص ،
٢٤ سم . [رسائل جامعية ، ٩] .
- ٧٨ - الوادعي ، مقبل بن هادي
الصحيح المسند من أسباب النزول .
الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٠ هـ -
١٩٧٩ م ، ١٨٨ ص ، ٢٤ سم .
- ٧٩ - الوكيل ، صالح أحمد مصلح
كتاب (جامع المساليد والسنن)
لابن كثير (تحقيق الجزء الأول حرف
الألف) . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .
- ٨٠ - اليحصبي ، القاضي عياض بن
موسى
مشارك الأنوار على صحاح الآثار .
تحقيق البلعشي أحمد يكن . الرباط :
وزارة الأوقاف ، ١٤٠٢ هـ .
ج ١ : ٥٤٨ ص .
- ٨١ - يعقوب ، مصطفى سي
تحقيق ودراسة (٧٠٠ حديث)
نسديد القوس في ترتيب مسند الفردوس

الإسلامي ٣ جـ ، ١٤٠٦ هـ . [المجلدات
الأربعة الأولى مفقودة] .

٨٦ - الخطابي ، أبو سليمان حمد بن محمد
بن إبراهيم

غريب الحديث . جـ ٣ . تحقيق عبد
الكريم إبراهيم العزباوي . مكة المكرمة :
جامعة أم القرى ، مركز البحث العلمي
 وإحياء التراث الإسلامي ، ١٤٠٣ هـ -
١٩٨٣ م .

٨٧ - السيوطي ، جلال الدين
التذليل والتذويب على نهاية الغريب .
تحقيق : د . عبد الله الجبوري . الرياض :
دار الرفاعي ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ،
١٤٢ ص ، (المكتبة التراثية) .

٨٨ - صالح ، محمد علي محمد
غرائب الترمذي في الجامع ، جمعاً
ومقارنة وتخریجاً ودراسة من أول الكتاب
إلى نهاية الزهد . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
دكتوراه .

٨٩ - عايد ، أحمد نعيم محمود
الغرب عند أصحاب المعاجم في
الحديث ، والأصول التي اعتمدوا عليها
في تحديد الدلالة . الإسكندرية : كلية
الآداب ، ١٩٨٢ م . دكتوراه .
[إشراف د . السيد خليل] .

٩٠ - الغصن ، عبد الله بن عبد العزيز
« غرائب حديث شعبة » لابن
المظفر - دراسة وتحقيق . الرياض :
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،

لابن حجر . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ١٤٠٦ هـ العالمية
(دكتوراه) .

في مجال شرح السنة

٨٢ - ابن رجب الحنبلي ، أبو الفرج زين
الدين عبد الرحمن
شرح حديث عويمر بن مالك
الأنصاري الخزرجي أبي الدرداء في طلب
العلم . تحقيق : محمد مفيد الخيمي ،
دمشق : مؤسسة الخافقين . والرياض :
المكتبة الدولية ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ،
٨٧ ص .

٨٣ - ابن قتيبة الدينوري ، عبد الله بن
مسلم
إصلاح غلط أبي عبيد في غريب
الحديث . تحقيق عبد الله الجبوري .
بيروت : دار الغرب الإسلامي ،
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، ١٧٨ ص .

٨٤ -
غريب الحديث . تحقيق رضا
السويسني . تونس : الشركة التونسية
للتوزيع والنشر ، ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م .

٨٥ - الحرني ، أبو إسحاق إبراهيم بن
إسحاق (١٩٨ - ٢٨٥ هـ)

غريب الحديث (المجلدة الخامسة) .
تحقيق ودراسة سليمان بن إبراهيم بن محمد
العابد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى -
مركز البحث العلمي وإحياء التراث

أسباب الاختلاف في قبول الأحاديث

وردها عند المحدثين . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف الشيخ عبد الفتاح أبي غدة] .

٢٧٥ - أسعد ، حلمي كامل

تحقيق كتاب النسخ والمنسوخ للإمام

أبي منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

٢٧٦ - الأشقر ، محمد سليمان

الفعال الرسول . الزرقاء (الأردن) :

مؤسسة الزرقاء ، ١٩٨٧ م .

٢٧٧ - ابن الطلاع ، محمد بن الفرج

(ت ٤٩٧ هـ)

أقضية رسول الله ﷺ . اعتنى

بتصحيحه والتعليق عليه محمد عبد الشكور . بريدة : دار البخاري ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . ٣٨٩ ص ، ٢٤ سم . [تصوير من طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد] .

٢٧٨ - باوزير ، مريم محمد

السنة ووضعها في التشريع

الإسلامي . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. عبد العظيم جودة فياض] .

١٤٠٦ هـ .

٢٧٠ - المرعشلي ، يوسف عبد الرحمن

ومحمد سليم جبارة وجمال حمدي الذهبي .

فهرس أحاديث تفسير ابن كثير

(٧٧٤ هـ) . بيروت : دار المعرفة :

ط ١ ، (١٤٠٦ هـ) - ص ٢

(١٤٠٧ هـ) .

٢٧١ - مكتب التصحيح في المكتب

الإسلامي

فهارس مصنف عبد الرازق الصنعالي

كتاب الجامع لمعمر بن راشد الأزدي .

بيروت : المكتب الإسلامي ،

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . ٦٩٢ ص ،

٢٤ سم .

٢٧٢ - ميرة ، محمود أحمد

فهرس غريب الحديث (لابن

سلام) . بيروت : دار البشائر

الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .

١٦٠ ص ، ٢٤ سم .

في مجال دراسة السنة كمصدر

للتشريع

٢٧٣ - أبو شحادة ، عبد الحميد

مصطفى محمود

اختلاف الحديث وعناية المحدثين له .

الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية ، كلية أصول الدين ،

١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د .

صالح أحمد رضا] .

٢٧٤ - الأحديب ، خلدين محمد

[إشراف : د. محمد فاروق النبهان .

٩٦ - الأندونيسي ، أنيس بن أحمد بن طاهر

تحقيق ودراسة البحر الذي زخر في شرح ألفية المختصر للسيوطي « ٢٠٨ » ورقة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية (الماجستير) .

٩٧ - البشير ، عصام بن أحمد الدعوة إلى التجديد في مناهج النقد عند المحدثين ومواجهتها . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير [إشراف : د. عبد المهدي عبد الهادي .

٩٨ - بلفريج ، زين العابدين بن محمد تحقيق ودراسة ثمانين ورقة من أول كتاب النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير [إشراف : د. سعدى الهاشمي .

٩٩ - الجواي ، محمد الطاهر الجرح والتعديل بين المتساهلين والمتشددين . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م دكتوراه المرحلة الثالثة . [إشراف : أحمد بكير .

١٠٠ - حمادة ، فاروق المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل . (دراسة منهجية في علوم الحديث) .

كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد مبارك السيد .

٩١ - النووي ، يحيى بن شرف ما تمس إليه حاجة القارئ لصحيح الإمام البخاري . تحقيق على حسن على عبد الحميد . عمان : دار الفكر ، بيروت : توزيع دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥ هـ ، ١٢٢ ص ، ٢٤ سم .

في مجال علوم الحديث

٩٢ - ابن أبي شيبة ، محمد بن عثمان سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعل بن المديني في الجرح والتعديل . دراسة وتحقيق : موفق بن عبد الله بن عبد القادر . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

٩٣ - الأحمد ، خلدون الحديث المرسل : مفهومه وحجته . جدة : دار البيان العربي ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م . ١٠٣ ص ، ٢٤ سم .

٩٤ - أحمد ، المرتضى الزين تحقيق ودراسة الوقوف على الوقوف لعمر بن بدر الموصلي . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية (الماجستير) .

٩٥ - الإدلي ، صلاح الدين منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي . الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨٠ م . دكتوراه .

- الرباط : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- ١٠١ - الخطيب ، محمد عجّاج
المختصر الوجيز في علوم الحديث .
ط - ١ . بيروت : مؤسسة الرسالة ،
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م . ٣١٠ ص ،
٢٤ سم .
- ١٠٢ - الخوالى ، محمد عبد العزيز
تاريخ فنون الحديث النبوى . تحقيق
محمود الأرناؤوط ومحمد بدر الدين
قهوجى . دمشق : دار ابن كثير ،
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .
- ١٠٣ - الراجحي ، شرف الدين على
مصطلح الحديث وأثره على الدرس
اللغوى عند العرب . الإسكندرية : كلية
الآداب ، ١٩٨٢ م . دكتوراه .
[إشراف : د . عبد المجيد عابدين] .
- ١٠٤ - الرازى ، عبد الرحمن بن أبى حاتم
محمد بن إدريس
المراسيل . عناية شكر الله بن نعمة الله
قوجانى . بيروت : مؤسسة الرسالة ،
١٣٩٧ هـ - ٢٩٢ ص .
- ١٠٥ - سعد ، قاسم على
مباحث في علوم الجرح والتعديل .
بيروت : دار البشائر الإسلامية ،
١٤٠٨ هـ . ١٨١ ص ، ٢٤ سم .
- ١٠٦ - السلفى ، محمد لقمان
اهتمام المحدثين بنقد الحديث متناً
وسنداً . الرياض : جامعة الإمام محمد بن
سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
- ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د .
محمد أديب الصالح] .
- ١٠٧ - السهمى ، حمزة بن يوسف
(ت ٤٢٧ هـ)
سؤالات حمزة بن يوسف السهمى
للدارقطنى وغيره من المشايخ في الجرح
والتعديل . دراسة وتحقيق موفق بن عبد
الله بن عبد القادر . - ط ١ . الرياض :
مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ -
١٩٨٤ م . ٣١٩ ص ، ٢٤ سم .
- ١٠٨ - شحاتة ، عبد الله محمود
علوم الحديث . القاهرة : الهيئة العامة
للكتاب ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م . -
١٤٤ ص . [قضايا إسلامية] .
- ١٠٩ - الشيخ ، عبد الله بن وكيل
جزء . كلام الإمام أحمد في علل
الحديث ومعرفة الرجال - دراسة
وتحقيق . الرياض : جامعة الإمام محمد بن
سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٤ هـ . ماجستير [إشراف : د .
أحمد معبد عبد الكريم] .
- ١١٠ - صباح ، عبد الكريم إسماعيل
الحديث الصحيح ومنهج علماء
المسلمين في التصحيح . الرباط : دار
الحديث الحسنية ، ١٤٠٥ هـ . دبلوم
الدراسات العليا . [إشراف : أ . إدريس
الكتانى] .
- ١١١ - عبد الرحمن ، عائشة
« المنهج النقى لعلماء الحديث » . مجلة
دار الحديث الحسنية . - ع ٣

- سم .
- ١١٧ - المالكي ، محمد بن علوي
المنهل اللطيف في أصول الحديث
الشريف . جدة : مطابع سحر . ط ٤ ،
١٤٠٢ هـ . ماجستير . [إشراف : د.
عثمان سليمان مواني] .
- ١١٨ - المرسى ، كمال الدين عبد الغنى
منهج الترمذى في نقد الخبر .
الإسكندرية : جامعة الإسكندرية ، كلية
الآداب ، قسم اللغة العربية ، ١٤٠٤ هـ .
ماجستير [إشراف : د. عثمان سليمان
مواني] .
- ١١٩ - مصطفى ، حمزة ذيب
علل الترمذى الكبير - ترتيب أبى
طالب القاضى - تحقيق ودراسة . مكة
المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .
ماجستير [إشراف : د. أحمد محمد نور
سيف] .
- ١٢٠ - المقدسى ، أبو الفضل محمد بن
طاهر المعروف بابن القيسرانى
(٤٤٨ - ٥٠٧ هـ)
مسألة العلو والنزول في الحديث . مع
مقدمة في فضل أصحاب الحديث .
تحقيق : صلاح الدين مقبول أحمد .
الكويت : مكتبة ابن تيمية ، ١٤٠٣ هـ -
١٩٨٣ م .
- ١٢١ - المنونى ، محمد
« مخطوطات مغربية في علوم القرآن
والحديث » . مجلة دار الحديث
- (١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ص ١٨٧ -
٢١٦ . [دار الحديث الحسنية -
الرباط] .
- ١١٢ - عبد العظيم ، جاويد أعظم
المقنع في علوم الحديث - تحقيق
ودراسة . مكة المكرمة : جامعة أم
القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
[إشراف : د. أحمد محمد نور سيف] .
- ١١٣ - عبد الكريم ، نجير خليل
تحقيق ودراسة (النكت الوفية بما في
شرح الألفية) من بداية الكتاب إلى نهاية
قسم الحسن . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية
(الماجستير) .
- ١١٤ - عزوزى ، إدريس
« ضوابط معرفة الحديث الموضوع
عند المحدثين » . مجلة دار الحديث
الحسنية . ع ٤ (١٤٠٤ هـ -
١٩٨٤ م) ص ٩١ - ١٠٦ . [دار
الحديث الحسنية - الرباط] .
- ١١٥ - فلاتة ، عمر بن حسن عثمان
الوضع في الحديث . دمشق : مكتبة
الغزالي ، بيروت : مؤسسة مناهل
العرفان ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
ج ٣ .
- ١١٦ - الكتانى ، يوسف
منهج الإمام البخارى في علم
الحديث . الرباط : مكتبة المعارف ،
١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م . ص ٢٣ ، ٢٤

دمشق : دار الفكر ، ١٤٠١ هـ -
١٠٨١ م . ٣٣٦ ص ، ٢٤ سم .

١٢٧ - الأزوري ، محمد أحمد
أبو حاتم الرازي وآثار العلمية .
[٢٧٧ هـ] . مكة المكرمة : جامعة أم
القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
[إشراف : د. أحمد محمد نور سيف] .
١٢٨ - الأصبهاني ، أحمد بن عبد الله أبو
نعم (ت ٤٣٠ هـ)

كتاب الضعفاء . تحقيق : فاروق
حمادة - ط ١ . الدار البيضاء : دار
الثقافة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م . ١٨١
ص ، ٢٤ سم .

١٢٩ - أعراب ، سعيد
« ابن الأبار المحدث » [٦٥٨ هـ] .
مجلة دار الحديث الحسنية . ٣ ع
(١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ص ٣٥ -
٥٢ . [دار الحديث الحسنية - الرباط] .
١٣٠ - الأنصاري ، أبو الشيخ
طبقات المحدثين بأصبهان . الزرقاء
(الأردن) : مؤسسة الزرقاء ،
١٩٨٧ م .

١٣١ - بادحدح ، علي عمر
البغوي ومنهجه في شرح السنة . مكة
المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٦ هـ .
دكتوراه . [إشراف : سليمان صادق
البيره] .

١٣٢ - بر ، عبد الغفور عبد الحق حسين
كتاب « طبقات المحدثين بأصبهان »

الحسنية . - ٣ ع . (١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م) ص ٥٣ - ١٢٢ . [دار
الحديث الحسنية - الرباط] .

١٢٢ - الندوي ، سلمان محمد
مجمع ألفاظ الجرح والتعديل ودراساتها
من كتاب تهذيب التهذيب ج /
١ - ٢ - ٣ . الرياض : جامعة الإمام محمد
بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف الشيخ
عبد الفتاح أبي غدة] .

١٢٣ - هاشم ، أحمد عمر
قواعد أصول الحديث . بيروت : دار
الكتاب العربي ، ١٩٨٤ م . - ٢٨٠
ص .

في مجال رجال الحديث

١٢٤ - ابن شاهين ، عمر
تاريخ أسماء الثقات . تحقيق : صبحي
السامرائي . الكويت : الدار السلفية ،
١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

١٢٥ - ابن الصديق ، إبراهيم .
« نماذج من أوهام النقاد المشاركة في
الرواة المغاربة » . مجلة دار الحديث
الحسنية . ٣ ع (١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م) ص ١٤٣ - ١٥٨ . و ٤ ع
(١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ص ٤٧ -
٦٤ . [دار الحديث الحسنية - الرباط] .

١٢٦ - ابن عساكر ، علي بن الحسن
المعجم المشتمل على ذكر أسماء شيوخ
الأئمة النبيل . تحقيق : سكيبة الشهاوي .

دراسة وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمود أحمد ميرة] .

١٣٣ - بني عيش ، محمد

« ابن عبد البر حافظ المغرب » [٤٦٣ هـ - ١٠٧١ م] . مجلة دار الحديث الحسنية : ع ٢ (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) ص ١٩٥ - ٢٣٠ . [دار الحديث الحسنية - الرياض] .

١٣٤ - التخيفي ، عبد العزيز سعد

دراسة التكلم فيهم من رجال تقريب التهذيب . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. أبو لبابة حسين] .

١٣٥ - الترائي ، بابكر حمد

الخطيب البغدادي وجهوده في علم الحديث . [٤٦٣ هـ] . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير [إشراف : د. أبو العلا على أبو العلا] .

١٣٦ - الجوابرة ، باسم فيصل

كتاب من روى عن أبيه عن جده - دراسة وتحقيق . المدسنة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. محمود أحمد ميرة] .

١٣٧ - الحازمي ، سليمان عبيد

الإمام الزهري المحدث . [١٢٤ هـ] . مكة المكرمة : جامعة أم

القرى ،

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد محمد أبو شهبه] .

١٣٨ - الحازمي ، عوض عتقى

يحيى بن سعيد القطان محدثاً وناقداً . [١٩٨ هـ] مكة المكرمة : جامعة أم القرى : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

١٣٩ - الحافظ المزي

تهذيب الكمال في أسماء الرجال . الزرقاء (الأردن) : مؤسسة الزرقاء ١٩٨٧ م . ٢ مج .

١٤٠ - حسن ، محمد سعيد محمد

عبد الله بن المبارك محدثاً وناقداً . [١٨١] . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

١٤١ - الحسين ، عبد الهادي

« أبو الحسن ابن القطان المحدث الناقد (٥٦٢ - ٦٢٨ هـ / ١١٦٦٦ - ١٣٣٠ م) » . مجلة دار الحديث الحسنية . ع ٤ (١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ص ٦٥ - ٩٠ . [دار الحديث الحسنية - الرباط] .

١٤٢ - خياط ، أسامة عبد الله

الحافظ العراقي وكتابه التفسير والإيضاح . مكة المكرمة : جامعة أم

١٤٨ - الرشيد ، عبد الله بن أحمد بن سليمان

تحقيق كتاب تاريخ مواليد العلماء ووفياتهم لابن زبر الربيعي دون ذيوله .
المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ : ماجستير .

١٤٩ - الرفاعي ، صالح حامد سعيد
الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم من خلال الكتب العشرة .
المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية (ماجستير) .

١٥٠ - سعد ، قاسم علي
منهج الذهبي في ميزان الاعتدال [٧٤٨ هـ] . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير .
[إشراف : خليل ملا خاطر] .

١٥١ - السويد ، محمد بن إبراهيم
ابن مسعود مفسراً وتحقيق المروى عنه من أول سورة الروم حتى نهاية سورة ق . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الغديان] .
١٥٢ - الشريف ، عبد الله بن عبد الرحمن

أثر الخفاف ابن عساكر في علم الرجال وتحقيق كتاب « معجم الشيوخ » [٥٧١ هـ] الرياض : جامعة

القرى ، ١٤٠٨ هـ . ماجستير
[إشراف : أحمد محمد نور سيف] .

١٤٣ - الدارقطني ، أبو الحسن علي بن عمر (ت ٣٨٥ هـ)
جزء فيه الضعفاء والمتروكون .
تحقيق : موفق بن عبد الله بن عبد القادر .
الرياض : دار المعارف ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

١٤٤ - الداني ، عثمان بن سعيد
التعريف في اختلاف الرواة عن نافع . تحقيق : التهامي الراجي الهاشمي .
الرباط : اللجنة المشتركة لنشر إحياء التراث الإسلامي ، ١٤٠٣ هـ . ٤٧٤ ص

١٤٥ - الدسوقي ، محمد
« الإمام الشيباني محدثاً » [١٨٩ هـ] . حولة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ٤ ع (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م) . ص ٩١ - ١١٦ . [جامعة قطر] .

١٤٦ - الذهبي ، شمس الدين
كتاب المعين في طبقات المحدثين . تحقيق : همام عبد الرحيم سعيد . عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م . ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ . سم .

١٤٧ - الرحيلي ، عبد الله بن ضيف الله
الإمام الدارقطني وسننه . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . دكتوراه . [إشراف : د . محمود الطحان] .

والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبيهم
وأخبارهم بترتيب على بن أبي بكر بن
سليمان الهيثمي وعلى بن عبد الكافي
السبكي مع زيادات أحمد بن علي بن
حجر العسقلاني . دراسة وتحقيق : عبد
العليم عبد العظيم البستولي . ط ١ .

١٥٨ - العراقي ، عبد الرحيم بن
الحسين

ذيل ميزان الاعتدال . تحقيق : عبد
القيوم عبد رب النبي . ط ١ . مكة
المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٦ هـ .
٥٣١ ص ، ٢٤ سم . [من التراث
الإسلامي - الكتاب الحادي
والخمسون] .

١٥٩ - العريضي ، سليمان بن عبد العزيز
بن سليمان

تحقيق كتاب « الإيثار في معرفة
الآثار » لابن حجر العسقلاني . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .
ماجستير . [إشراف : الشيخ حماد بن
محمد الأنصاري] .

١٦٠ - عمر ، أحمد بن عيسى بن هادي
الأحاديث الواردة بشأن الرجال في
مسند أحمد والصحيحين والسنن الأربع
« جمعاً وتخريجاً ودراسة لما لم يبين في
الصحيح » . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .
[إشراف : د . السيد محمد الحكيم] .

١٦١ - العليمي ، مجير الدين عبد الرحمن
بن محمد (ت ٩٢٨ هـ)

الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية
أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
[إشراف : د . محمد أديب الصالح] .

١٥٣ - الصباغ ، محمد بن لطفى
أبو داود : حياته وسته . بيروت :
المكتب الإسلامي . ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ .
١١١ ص .

١٥٤ - ظافر ، محمد عبد الله بن ناصر
عبد الرحمن بن مهدي محدثاً وناقداً .
مكة المكرمة : جامعة أم القرى ،
١٤٠٦ هـ . ماجستير [إشراف : د .
مصطفى السيد أبو عمارة] .

١٥٥ - عباس ، صالح مهدي
« الحافظ عبد الغنى المقدسي ٥٤١ -
٦٠٠ هـ حياته وآثاره » . دراسات
عربية وإسلامية . س ٣ : ٣٤
(١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م) ص ٩٥ -
١٢٨ [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع
القرن الخامس عشر الهجري - بغداد] .

١٥٦ - عبد القادر ، موفق عبد الله
تحقيق ودراسة كتاب « الضعفاء
والتروكين » للدارقطني مع شؤالات
حزرة السهيمي للدارقطني وغيره .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د .
أحمد معبد عبد الكريم] .

١٥٧ - العجلي ، أحمد بن عبد الله بن
صالح الكوفي (ت ٢٦١ هـ)
معرفة الثقات من رجال أهل العلم

الأنباء المحكمة» للخطيب البغدادي .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
إسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٠ هـ . ماجستير [إشراف : د .
محمود الطحان] .

١٦٧ - فيصل ، باسم
تحقيق كتاب إيضاح الإشكال فيما
أبهى اسمه من النساء والرجال لأبي الفضل
محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن
القيصري (٤٤٨ - ٥٠٧ هـ) .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٦ هـ . شهادة العالمية .

١٦٨ - القاضي عياض
الغنية ، فهرست : شيوخ القاضي
عياض ، تحقيق : ماهر زهير جرار .
بيروت : دار الغرب الإسلامي ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، ٣٠٨ ص ،
٢٤ سم .

١٦٩ - القرشي ، فائز حامد
زيد بن ثابت الأنصاري ومروياته في
مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة
أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير
[إشراف : د . العجمي دمنهوري] .

١٧٠ - القرطبي ، محمد بن وضاح
مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس ،
نوري معمر . الرباط : مكتبة المعارف ،
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . ٤٧٨ ص ،
٢٤ سم .

المنهج الأحمد في تراجم أصحاب
الإمام أحمد . تحقيق : محمد محيي الدين
عبد الحميد ، مراجعة عادل نويهض .
بيروت : ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

١٦٢ - العمرى ، محمد علي قاسم أحمد
الحافظ مغلطاي وكتاب (إكمال
تهذيب الكمال) . المدينة المنورة :
الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .
دكتوراه .

١٦٣ - العوفي ، معوض بلال
أبو داود السجستاني وأثره في علم
الحديث . مكة المكرمة جامعة أم القرى ،
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ،
١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : أ .
السيد أحمد صقر] .

١٦٤ - الغام ، حسن بن غانم بن دخيل
الرجال الذين تكلم فيهم الترمذي في
جامعه - تجريداً وتحقيقاً . الرياض :
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
كلية أصول الدين ، ١٤٠٠ هـ .
ماجستير . [إشراف : د . محمد السيد
ندا] .

١٦٥ - غزاوي ، يحيى مختار
تحقيق القسم الرابع من كتاب الكامل
في الضعفاء لابن عدي . الرياض : جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية
أصول الدين ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير .
[إشراف : د . صلاح الدين الإدلبي] .

١٦٦ - الفهيد ، محمد بن عبد الله
تحقيق وتخريج « الأسماء المبهمة في

وتحقيق . (المقتنى في الكنى) .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : د .
حسين قاسم] .

١٧٦ - مريد ، قسم الله
الإمام ابن الجوزي محدثاً ومنهجه في
كتاب الموضوعات . الرياض : جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية
أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
[إشراف : د . خليل ملا خاطر] .

١٧٧ - المزى ، جمال الدين أبو الحجاج
يوسف

تهذيب الكمال في أسماء الرجال -
ج ٢ . تحقيق : د . بشار عواد معروف .
بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م .

١٧٨ - المشعل ، عبد العزيز بن حمد
الحافظ البرزجي محدثاً ، وتحقيق كتابه
« طبقات الأسماء المفردة » . الرياض :
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،
كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير
[إشراف : د . أحمد معبد عبد الكريم] .

١٧٩ - معتوق ، صالح يوسف
بدر الدين العيني وأثره في علم
الحديث . [٨٥٥ هـ] . مكة المكرمة :
جامعة أم القرى ، كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .
ماجستير . [إشراف : أ . السيد أحمد
صقر] .

١٧١ - الكلابذى ، أحمد بن محمد
(ت ٣٩٨ هـ)

رجال صحيح البخارى المسمى
الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة
والسداد الذين أخرج لهم البخارى في
جامعه . تحقيق : عبد الله الليثى . ط ١ -
بيروت : دار المعرفة ، ١٤٠٧ هـ -
١٩٨٧ م . - ٢ ج . ٩٥٩ ص ،
٣٤ سم .

١٧٢ - الأحم ، إبراهيم بن عبد الله بن
عبد الرحمن

تحقيق « الكشف الحثيث عن رمى
بوضع الحديث » للحافظ سبط بن
العجمى . الرياض : جامعة الإمام بن
سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف :
الشيخ عبد الفتاح أنى رغبة] .

١٧٣ - المحطب ، صالح بن عبد الله
تحقيق كتاب « تاريخ أسماء الثقات ممن
نقل عنهم العلم » لابن شاهين .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٢ هـ . ماجستير . [إشراف : د .
محمود الطحان] .

١٧٤ - محمود ، صفوت عبد الفتاح
المغنى في معرفة رجال الصحيحين .
بيروت : دار الجليل ، عمان : دار عمار ،
١٩٨٨ م .

١٧٥ - مراد ، محمد صالح
كتاب المقتنى للذهبي - دراسة

- ١٨٠ - معروف ، بشار عواد
« تهذيب الكمال في أسماء الرجال -
دراسة تحليلية لأكبر كتاب في رواية
أصحاب الكتب الستة والكتب التي بنيت
عليه » . دراسات عربية وإسلامية
س ١ : ع ١ (١٤٠١ هـ - ١٩٨٢ م)
ص ٢٦ - ٥٠ . [اللجنة الوطنية
للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر
الهجري - بغداد] .
- ١٨١ -
سيرة الزهري ، من طبقات ابن سعد
(تحقيق وتعليق) [١٢٤ هـ] دراسات
عربية . إسلامية . س ٢ : ع ٢
(١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ص ٢٣٠ -
٢٤٣ . [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع
القرن الخامس عشرة الهجري - بغداد] .
- ١٨٢ - معمر ، نوري
« محمد أبو وضاح القرطبي مؤسس
مدرسة الحديث بالأندلس ٢٠٠ -
٢٨٧ هـ » . مجلة دار الحديث الحسنية .
ع ٢ (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م)
ص ٤٤٩ - ٤٦٤ . [دار الحديث
الحسنية - الرباط] .
- ١٨٣ - المليص ، سليمان بن محمد
در السحابة فيمن دخل مصر من
الصحابة للسيوطي - دراسة وتحقيق .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د.
أبو لبابة الطاهر حسين] .
- ١٨٤ - الندوي ، تقى الدين
أعلام المحدثين بالهند في القرن الرابع
عشر الهجري . مكة المكرمة : المكتبة
الإمدادية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م . -
٢٦ ص .
- ١٨٥ -
الإمام البخاري إمام الحفاظ
والمحدثين . ط ٢ . دمشق : دار القلم ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- ١٨٦ - النصري ، عبد الرحمن بن عمرو
بن عبد الله بن صفوان ، أبو زرعة
الدمشقي (٢٨١ هـ)
تاريخ أبي زرعة الدمشقي ، تحقيق
شكر الله نعمة الله القوجاني . دمشق :
مجمع اللغة العربية ، ١٤٠٠ هـ -
١٩٨٠ م . - ٢ ج .
- في مجال تخرج الأحاديث**
- ١٨٧ - ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم
الكلم الطيب من أذكار النبي ﷺ .
ط ٣ . تخرج أحاديثه عبد القادر
الأرناؤوط . دمشق : دار البيان ،
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ١٨٨ - أبو سليمان ، إبراهيم محمد
تخرج الأحاديث المرفوعة في تفسير
الجلالين . مكة المكرمة : جامعة أم
القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
- ١٨٩ - أبو القاسم ، عبيد الله

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي
وكتابه التعديل والتجريح لمن خرج له
البخاري في الصحيح .

١٩٥ - حسين ، عبد الغفور عبد الحق
تحقيق ودراسة وتخریج مسند عائشة
من كتاب مسند إسحاق بن راهويه .
المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ،
١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

١٩٦ - حمد ، حمد عبيد
مرويات الصحابي الجليل بريدة
الأسلمي في مسند الإمام أحمد . مكة
المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية ، ١٠٤١ هـ .
ماجستير . [إشراف : أحمد نور
سيف] .

١٩٧ - خان ، محمد صديق محمد علي
دراسة مرويات أبي أمامة الباهلي من
مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة :
جامعة أم القرى ، كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية ١٤٠٣ هـ .
ماجستير . [إشراف : د. محمد محمد أبو
شعبة] .

١٩٨ - الدارمي ، عبد الله بن عبد الرحمن
(ت ٢٥٥ هـ)

سنن الدارمي . تخریج وتحقيق وتعليق
عبد الله هاشم يماني المدني . فيصل آباد :
حديث أكادمسي ، ١٤٠٤ هـ -
١٩٨٤ م . ٢ ج .

١٩٩ - الدرديري ، الطاهر محمد
تخریج الأحاديث النبوية الواردة في

مسند أم المؤمنين السيدة أم سلمة من
مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة
أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير .
[إشراف : الشيخ السيد سابق] .

١٩٠ - إسحاق ، إقبال أحمد محمد
البدر المنير في تخریج الأحاديث والآثار
الواقعة في الشرح الكبير . من باب
الفصل إلى باب صفة الصلاة ، دراسة
وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .

١٩١ - البواب ، علي حسين
تخریج القراءات القرآنية والأحاديث
الشريفة في كتاب أوضح المسالك لابن
هشام . عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٣ م .
٩٩ ص .

١٩٢ - الجهني ، عبد الله علي محمد
أبو يوسف
تخریج أحاديث أبي ذر الغفاري رضي
الله عنه من مسند أحمد رحمه الله . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ،
١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د.
السيد محمد الحكيم] .

١٩٣ - حسين ، أبو بكر علي
مرويات الصحابي أبي بكر رضي الله
عنه في مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة :
جامعة أم القرى : كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .
[إشراف : د. العجمي دمنهوري] .

١٩٤ - حسين ، أبو لبابة .

مدونة الإمام مالك بن أنس . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ - ٣ ج . ١٣٦١ ص . [من التراث الإسلامي ، الكتاب الثاني والخمسون] .

٢٠٠ - الذهبي ، جمال حمدي تحقيق وتخرج كتاب « القدر » للفرياني . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : نور الدين بويلا جيلار] .

٢٠١ - الرحمانى ، عبد العزيز عبيد الله مرويَّات سمرة بن جندب في مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د . عبد الحكيم عتلم] .

٢٠٢ - السنوسى ، رضا محمد صفى الدين

مرويَّات حذيفة بن اليمان في مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : أ . السيد أحمد صقر] .

٢٠٣ - السوالمه ، عبد الله مرحول مرويَّات أبى قتادة الأنصارى رضى الله عنه في مسند أحمد بن حنبل . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير [إشراف : د . أحمد نور

سيف] .

٢٠٤ - سيف ، إبراهيم محمد نور مرويَّات معاذ بن جبل رضى الله عنه في مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير [إشراف : أ . السيد أحمد صقر] .

٢٠٥ - شانوحة ، عبد الحميد تخرج ثلاثيات البخارى - الترمذى - ابن ماجه - الدارمى . بيروت : دمشق : المكتب الإسلامى ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م . ٨٠ ص ، ٢٤ سم .

٢٠٦ - شفيق ، عبد الله محمد مرويَّات الصحابة سهل بن سعد والعرباض بن سارية وثوبان مولى رسول الله ﷺ في مسند الإمام أحمد بن حنبل . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د . محمد أبو النور الحديدى] .

٢٠٧ - شومان ، سعيد عبد الحميد عبد العاطى

القسم الرابع من مسند الكوفيين من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل ، ضبط الأحاديث وتخرجها وبيان درجة كل منها والتعليق عليها عند الحاجة . القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير [إشراف : د . موسى شاهين لاشين] .

الوضوء . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م العالمية (ماجستير) .

٢١٣ - عبد الرحمن ، محمد عبده تحقيق وتخرىج ودراسة أحاديث سورة الكهف من تفسير ابن كثير . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٢١٤ - تخرىج أحاديث سورة الرعد من تفسير ابن كثير . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير [إشراف : د. السيد محمد الحكيم] .

٢١٥ - العبدلى ، منصور عون مرويّات ابن مسعود فى الكتب الستة وموطأ مالك ومسنّد أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. مصطفى أمين التازى] .

٢١٦ - عثمان ، محمد رضا حاج تحقيق وتخرىج ودراسة كتاب « معرفة الصحابة لأبى نعيم » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . دكتوراه .

٢١٧ - الغمارى ، أحمد بن محمد بن الصديق الحسنى فتح الوهاب بتخرىج أحاديث الشهاب . تحقيق وتعليق حمدى عبد المجيد السلفى . بيروت : عالم الكتب ، مكتبة

٢٠٨ - الشيخ محمد عوض الكرىم القسم الثانى من مسند الأنصار من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل ، ضبط أحاديثه وتخرىجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها . القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية أصول الدين ، ١٩٨٢ م . ماجستير . [إشراف : د. أحمد عمر هاشم] .

٢٠٩ - عابد ، عبد الصمد بكر تخرىج الأحاديث والآثار الواردة فى كتاب « الأموال » لأبى عبيد القاسم بن سلام . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. عبد الغنى عوض الراجحى] .

٢١٠ - عالم ، أحمد مجتبى نذير الفتح السماوى فى تخرىج أحاديث البيضاوى للمناوى - تحقيقاً ودراسة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية (ماجستير) .

٢١١ - عبد الله ، عبد الله بجر الدين تحقيق وتخرىج مخطوطة كتاب غاية السؤل فى خصائص الرسول لابن الملّقى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ . ماجستير .

٢١٢ - عبد الحميد ، جمال محمد الشيد البدر المنير فى تخرىج الأحاديث والآثار الواقعة فى الشرح الكبير لابن الملّقى تحقيقاً ودراسة من أول الكتاب إلى باب

الكتب الثقافية ، ١٤٠٨ هـ -
١٩٨٨ م .

٢٢٣ - المكحل ، عمر سليمان
تخرج أحاديث الاعتصام للشاطبي .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن مسعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٥ هـ . ماجستير . [إشراف : د.
أبو لبابة الطاهر حسين] .

٢٢٤ - النقيب ، حسين عبد الحميد
مسند البراء بن عازب من مسند
الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم
القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
[إشراف : الشيخ السيد سابق] .

٢٢٥ - نور ، محمد علي محمد صالح محمد
دراسة حول ما يقول الترمذي فيه
حديث صحيح . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

٢٢٦ - ولد كريم ، محمد عبد الله
أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه
ومروياته في مسند الإمام أحمد . مكة
المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .
ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد
صقر] .

٢٢٧ - ولي ، محمد طاهر نور
مرويات أبي الدرداء رضي الله عنه في
مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة
أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٢٣٣

النهضة العربية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
ج ٢ ، ٢٤ سم .

٢١٨ - الفلاني ، صالح بن محمد
(ت ١٢١٨ هـ)

قطف الثمر في رفع أسانيد المصنفات
في الفنون والأثر . تحقيق عامر حسن
صبري . جدة : دار الشروق ،
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م . ٣٤٥ ص ،
٢٤ سم .

٢١٩ - القشقرى ، عبد الرحيم محمد
كتاب « المتبر في تخرج أحاديث
المنهاج والمختصر » للزركشى . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ .
دكتوراه . [إشراف : الشيخ حماد محمد
الأنصاري] .

٢٢٠ - الكبيسي ، عبد الغنى حميد محمود
تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر
ابن الحاجب . مكة المكرمة : جامعة أم
القرى ، كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير
[إشراف : د. محمد أحمد القاسم] .

٢٢١ - محي الدين ، عبد الرحمن صالح
الأحاديث التي حسنها أبو عيسى
الترمذي وانفرد بإخراجها عن بقية
السنة ، دراسة حديثة . المدينة المنورة :
الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .
ماجستير .

٢٢٢ - المروزي ، محمد بن نصر
السنة . خرج أحاديثه وعلق عليه سالم
بن أحمد السلفي . بيروت : مؤسسة

فهارس تاريخ بغداد (للخطيب
البغدادي) . بيروت : دار الكتب
العلمية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م . ٦٥٠
ص ، ٢٤ سم .

٢٣٤ -

فهارس حلية الأولياء (للأصبهاني) .
بيروت : دار الكتب العلمية ،
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م . ٦٤٣ ص ،
٢٤ سم .

٢٣٥ -

فهارس ذيل تاريخ بغداد . بيروت :
دار الكتب العلمية ، ١٤٠٧ هـ -
١٩٨٧ م . ٢٠٨ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٦ -

فهارس سنن ابن ماجه (حقق
نصوه ورقم كنه وأبوابه وأحاديثه
وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي) .
بيروت : دار الكتب العلمية ،
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . ٣٤٤ ص ،
٢٨ سم .

٢٣٧ - سمارة ، محمد سليم إبراهيم
وآخرون

فهرس أحاديث سنن الدارقطني -
قسمان . بيروت : عالم الكتب ،
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

٢٣٨ - الشيراوي ، محمد أمين

فهارس صحيح ابن خزيمة . بيروت :
دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨ هـ -
١٩٨٨ م . ٢٥٦ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٩ -

[إشراف : د . إسماعيل الدفتاري] .

٢٢٨ - ياسين ، حكمت بشير

مرويات الصحابي سلمة بن الأكوع
رضي الله عنه في الكتب الستة وموطأ
مالك ومسند أحمد . جدة : عالم المعرفة .
ط ١ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
٤٧٦ ص ، ٢٤ سم .

في مجال فهرسة السنة .

٢٢٩ - البصارة ، نبيل بن منصور بن
يعقوب

فهارس كتب غريب الحديث للخطابي
والحرثي وابن قتيبة . بيروت : دار البشائر
الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .
٤٨ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٠ - دمشق ، عبد الرحمن

فهارس اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق
عليه الشيخان . الرياض : دار طيبة ،
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م . ٨٣ ص ،
٢٤ سم .

٢٣١ - دمشق ، عبد الرحمن وميرفت
فاخوري

ترتيب أحاديث وآثار سنن الدارمي .
الرياض : مكتبة الرشد ، ١٤٠٧ هـ -
١٩٨٧ م . ١٣٩ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٢ - رضوان ، محمد رضوان

فهارس البخاري . بيروت : دار
المعرفة ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
٥٩٨ ص ، ٢٨ سم .

٢٣٣ - زغبول ، السعيد بسيوني

- ٢٤٤ - منهج تصنيف موسوعة حديثية كبرى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
- ٢٤٥ - عبد الهادي ، رياض عبد الله الدرر المجموعة بترتيب أحاديث اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية . بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م . ٢٣٦ ص ، ٢٤ سم .
- ٢٤٦ - العسقلاني ، ابن حجر ترتيب أحاديث « آثار تلخيص الحبير » . تحقيق وتعليق عبد الرحمن دمشقية . الرياض : مكتبة الرشد ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- ٣٤٧ - العك ، خالد عبد الرحمن وآخرون فهرس الترغيب والترهيب (الحافظ المنذرى) . دمشق : دار الإيمان ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م . ٣٥٢ ص ، ٢٤ سم . [مرتب حسب حروف المعجم ومقدمات هامة في قواعد علم الحديث وأصوله] .
- ٢٤٨ - عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض فهرس مخطوطات جامعة الرياض - ٤ - الحديث وعلومه . الرياض : جامعة الملك سعود (الرياض سابقاً) ، عمادة شؤون المكتبات ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ٤٣٠ ص ، ٢٨ سم .
- فهرس أحاديث كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م . ١٤١ ص ، ٢٤ سم .
- ٢٤٠ - الشريف عوفى نعيم ترتيب أحاديث صحيح « الجامع الصغير وزيادته للحافظ جلال الدين السيوطي » ، للشيخ يوسف النبهاني ومحمد ناصر الألباني ، شرح غريب ألفاظه على حسن على عبد الحميد . ط ١ . ٤ مج ، الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٦ هـ .
- ٢٤١ - صاحب زادة ، برق التوحيدى المفتاح الكبير لأحاديث الميزان والتاريخ الكبير . لاهور : بيت التوحيد ، دار السلام . ط ١ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م . ١١٢ + ٨٥ ص ، ٢٤ سم .
- ٢٤٢ - الطيب ، أحمد « ترجمة المقدمات الفرنسية للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي » مجلة مركز بحوث السنة والسيرة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م (ص ٢٣٧ - ٢٩٦ . [جامعة قطر] .
- ٢٤٣ - عبد القادر ، عبد القادر أحمد تطبيقات عملية لاستخدام الكمبيوتر في السنة النبوية . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . دكتوراه . [إشراف : د . أكرم العمرى] .

فهارس سنن الترمذى - الطبعة التى
حقق جزءاً منها الشيخ أحمد شاكِر .
(بدون مؤلف) ، بيروت : دار الكتب
العلمية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . ٣١٨
ص ، ٢٤ سم .

٢٥٢ - المرصفى ، سعد
الجامع المفهرس لألفاظ صحيح
مسلم - ٤ ج . الكويت : جامعة
الكويت ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
٢٤ سم .

٢٥٣ - المرعشلى ، يوسف عبد الرحمن
علم فهرسة الحديث (نشأته ،
تطوره ، مناهجه ، وأشهر من دون فيه)
بيروت : دار المعرفة ، ط ١ ،
١٤٠٦ هـ .

٢٥٤ -
فهارس الأم ملحقاته للشافعى
(٢٠٤ هـ) . بيروت : دار المعرفة .
ط ١ ، ١٤٠٨ هـ .

٢٥٥ -
فهارس سنن الدارقطنى
(٣٨٥ هـ) . بيروت : دار المعرفة .
ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٦ -
فهارس علل الحديث لابن أبى حاتم
الرازى (٣٢٧ هـ) . بيروت : دار
المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٧ -
فهرس أحاديث التاريخ الصغير للإمام
البخارى (٢٥٦ هـ) . بيروت : دار

٢٤٩ - القرضاوى ، يوسف
« نحو موسوعة للحديث النبوى ،
مشروع منهج مقترح » . مجلة مركز
بحوث السنة والسيرة ، ع ١ (١٤٠٤ هـ -
١٩٨٤ م) . ص ٢٩٧ - ٣٣٤ .
[جامعة قطر] . انظر أيضاً : يوسف
القرضاوى « نحو موسوعة للحديث
النبوى » المسلم المعاصر . س ١١ : ع
٤١ (١٤٠٥/١ هـ) ، ص ١١٧ -
١٤٨ . وانظر أيضاً : محبى الدين
عطية / « ملاحظات حول المشروع
المقترح لموسوعة الحديث » . المسلم
المعاصر . س ١١ : ع ٤١
(١٤٠٥/١ هـ) ، ص ١٤٩ - ١٥٦ .
وانظر أيضاً : عبد المنعم
بدوى / « ملاحظات حول المشروع
المقترح لموسوعة الحديث » . المسلم
المعاصر . س ١١ : ع ٤١
(١٤٠٥/١ هـ) ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .
وانظر أيضاً : عمر سليمان
الأشقر / « ملاحظات حول مشروع
موسوعة الحديث النبوى » . المسلم
المعاصر . س ١٢ : ع ٤٨
(١٤٠٧/١٠ هـ) ، ص ١٠٣ -
١١١ .

٢٥٠ -
فهارس التاريخ الكبير (للبخارى) .
(بدون مؤلف) . بيروت : دار الكتب
العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية ، بدون
تاريخ . ٢٤٤ ص ، ٢٤ سم .

٢٥١ -

بترتيب السندى . بيروت : دار النور
الإسلامى ودار البشائر الإسلامية . ط ١ ،
١٤٠٧ هـ .

٢٦٥ - فهرس أحاديث مسند الحميدى
(٢١٩ هـ) . بيروت : دار النور
الإسلامى ، ودار البشائر الإسلامية .
ط ١ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٦٦ - فهرس أحاديث المطالب العالية
بزوائد المسانيد الثمانية للحافظ ابن حجر
العسقلانى (٨٥٢ هـ) . بيروت : دار
المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٦٧ - فهرس أحاديث موارد الظمان إلى
زوائد ابن حبان للهيثمى (٨٠٧ هـ) .
بيروت : دار النور الإسلامى ، دار البشائر
الإسلامية . ط ١ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٦٨ - فهرس أحاديث نوادر الأصول في
معرفة أحاديث الرسول للحكيم الترمذى
(من علماء القرن الثالث) . بيروت :
دار النور الإسلامى ، دار البشائر
الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .
١٣٠ ص ، ٢٤ سم [سلسلة فهارس
كتب السنة ، ٤ م] .

٢٦٩ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث
النبوى في سنن الدارقطنسى
(٣٨٥ هـ) . بيروت : دار المعرفة ط ١ ،

المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٨ - فهرس أحاديث تلخيص الحبير
للحافظ ابن حجر العسقلانى
(٨٥٢ هـ) . بيروت : دار المعرفة
ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٩ - فهرس أحاديث الزهد لابن المبارك
(١٨١ هـ) . بيروت : دار النور
الإسلامى ، دار البشائر الإسلامية -
ط ١ ، ١٤٠٨ هـ .

٢٦٠ - فهرس أحاديث السنن الكبرى
للبيهقى (٤٥٨ هـ) . بيروت : دار
المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٦١ - فهرس أحاديث كتاب الزهد (لابن
حنبل) . بيروت : دار النور الإسلامى ،
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م . ٢٠٨ ص ،
٢٤ سم .

٢٦٢ - فهرس أحاديث المراسيل لأبى داود
السجستانى (٢٧٥ هـ) . بيروت : دار
المعرفة . ط ١ ، (١٤٠٦ هـ) .

٢٦٣ - فهرس أحاديث المستدرك للحاكم
(٤٠٥ هـ) . بيروت : دار المعرفة .
ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٦٤ - فهرس أحاديث مسند الإمام الشافعى

النبوية وفي اصطلاح المجتهدين وتطور مدلوله . في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد . (١٤٠٣ هـ : قسنطينة - الجزائر) [وزارة الشؤون الدينية] .

٢٨٥ - النيهان ، محمد فاروق
« أثر الإمام مالك في تدعيم مكانة السنة النبوية في المنهج الفقهي العام » .
مجلة دار الحديث الحسنية . ع ٤ (١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ص ١٤٥ - ١٦٢ . [دار الحديث الحسنية - الرباط] .

٢٨٦ - نجوم ، فاطمة صديق
نسخ الكتاب والسنة بالكتاب والسنة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير .
[إشراف : د. أحمد فهمي أبو سنة] .

في مجال دراسة السنة كمصدر للمعرفة والحضارة

٢٨٧ - ابن دراس ، فوزى
الأسرة في السنة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير .
[إشراف : د. محمد مبارك السيد] .

٢٨٨ - جابر ، حسين محسن بن علي
الأحاديث الدالة على لزوم جماعة المسلمين (تحقيقاً ودراسة) . المدينة

٢٧٩ - جابر ، محمود صالح شريط
السنة باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير
[إشراف : د. عبد العظيم جودة فياض] .

٢٨٠ - الحكمي ، عبد الله بن محمد
النسخ في السنة المطهرة وأشهر ما صنف فيه . الرياض : جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد أديب الصالح] .

٢٨١ - الخضير ، عبد الكريم بن عبد الله
الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد أديب الصالح] .

٢٨٢ - العاقل ، عبد الصمد
« الحديث الصحيح وأثره في التشريع » . مجلة دار الحديث الحسنية . ع ٢٤ (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) ص ١٨٥ - ١٩٤ . [دار الحديث الحسنية - الرباط] .

٢٨٣ - عبده ، عبد الرحمن أحمد
أحاديث أحكام المواريث (جمعاً ودراسة وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٩٩ . ماجستير .

٢٨٤ - العلواني ، طه جابر
معنى الرأى في القرآن الكريم والسنة

- المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .
ماجستير .
- ٢٨٩ - الجباري ، إبراهيم محمد عمير
مرويات غزوة الخندق (دراسة
وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير .
- ٢٩٠ - الجبوري ، يحيى
بيئات الشعر الإسلامي في زمن رسول
الله ﷺ . في الندوة العالمية للأدب
الإسلامي . (١٤٠١ هـ : لكهنو -
الهند) . ١٠ ص . [المجمع الإسلامي
العلمي لندوة العلماء] .
- ٢٩١ - الجمعة ، علي بن عبد الله
كسب المال في ضوء السنة .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٥ هـ . ماجستير . [إشراف : د .
عبد المهدى عبد الهادي] .
- ٢٩٢ - الجندي ، أنور
المستشرقون والسيرة النبوية . في ندوة
الإسلام والمستشرقون . (١٤٠٢ هـ :
أعظم كره - الهند) . [دار المصنفين] .
- ٢٩٣ - حماني ، أحمد
التدين الصحيح ، وخطر الانزلاق عن
السنة فيه في الملتقى الثامن عشر للفكر
الإسلامي والحضارة المعاصرة .
(١٤٠٤ هـ : الجزائر) . [وزارة
الشؤون الدينية] .
- ٢٩٤ - الحكمي ، حافظ محمد عبد الله
مرويات غزوة الحديبية (دراسة
وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .
- ٢٩٥ - خان ، ظفر الإسلام
خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع في
ندوة الحج الدولية . (١٩٨٢ :
لندن) . [المعهد الإسلامي] .
- ٢٩٦ - خليل ، عماد الدين
المستشرقون والسيرة النبوية . في ندوة
الإسلام والمستشرقون . (١٤٠٢ هـ :
أعظم كره - الهند) . [دار المصنفين] .
- ٢٩٧ - خياطة ، محمد علي
التحويه الحرفي في هجرة الرسول العربي .
في المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم
عند العرب . (١٤٠١ هـ : حلب) .
١٢ ص ، [معهد التراث العلمي العربي
بجامعة حلب] .
- ٢٩٨ - الدوم ، محسن أحمد
فتح مكة : دراسة حديثة . المدينة
المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .
- ٢٩٩ - السالونسي ، علي أحمد
« حديث الثقلين وفقهه » . مجلة مركز
بحوث السنة والسيرة . ع ١٤
(١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ص ٢٠٥ -
٢٣٦ . [جامعة قطر] .
- ٣٠٠ - الشبول ، أحمد
علاقة الدولة الإسلامية في العصر
النبوي مع بلاد الشام وبيزنطة . في الندوة
العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة
العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء
الراشدين (١٤٠٤ هـ : الرياض) .

الراشدين . في الندوة العلمية الثالثة
لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في عصر
الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين
(١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك
سعود - كلية الآداب] .

٣٠٦ - الطيب ، عبد الله

هجرة الحبشة وما وراءها من نبأ . في
الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ
الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ
والخلفاء الراشدين . (١٤٠٤ هـ :
الرياض) . [جامعة الملك سعود - كلية
الآداب] .

٣٠٧ - العبد اللطيف ، عبد العزيز محمد
إبراهيم

دراسة الأحاديث المخصصة لعمر
السور الأربع الطوال (البقرة - آل
عمران - النساء - المائدة) في كتب
السنة . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ . ماجستير .

٣٠٨ - عبيد ، نهاد عبد الحليم

الوضع في الحديث وآثاره السيئة على
الأمة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ،
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ،
١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د .
محمد عبد المنعم القيعي] .

٣٠٩ - العطاس ، هارون

أضواء على رسائل الرسول ﷺ إلى
القيظ وائل بن حجر الحضرمي . في الندوة
العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة
العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء

[جامعة الملك سعود - كلية الآداب] .

٣٠١ - شرف ، صالح موسى

بدء حياة الإنسان ونهاية حياته في ضوء
القرآن الكريم والسنة النبوية في ندوة الحياة
الإنسانية : بدايتها ونهايتها في المفهوم
الإسلامي . (١٤٠٥ هـ : الكويت) ،
٨ ص ، [وزارة الصحة العامة] .

٣٠٢ - الشقاري ، عبد الله بن ناصر

اليهود من خلال السنة المطهرة .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية أصول الدين ،
١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د .
محمد أديب الصالح] .

٣٠٣ - شما ، سمير

التقود المتداولة في عصر الرسول وعصر
الخلفاء الراشدين . في الندوة العلمية
الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في
عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين .
(١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك
سعود - كلية الآداب] .

٣٠٤ - الطحان ، محمود

« مفهوم التجديد بين السنة النبوية
وبين أدعياء التجديد المعاصرين » مجلة
الشريعة والدراسات الإسلامية . س
١ : ع ١ (١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م)
ص ٢٧ - ٥٤ . [جامعة الكويت -
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية] .

٣٠٥ - طرخان ، إبراهيم علي

النظام الإقطاعي الإسلامي في الجزيرة
العربية في في العصر النبوي وعصر الخلفاء

- الراشدين . (١٤٠٤ هـ : الرياض) .
[جامعة الملك سعود - كلية الآداب] .
- ٣١٠ - علي ، أكرم حسين
مرويات تاريخ يهود المدينة في عهد
النبو . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير .
- ٣١١ - العوضى ، عواد بن بلال بن معيط
الزويرعي
الآيات القرآنية التي نص الرسول
ﷺ على تفسيرها . المدينة المنورة :
الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .
ماجستير . [إشراف : د . أبو بكر جابر
الجزائري] .
- ٣١٢ - عويس ، عبد الحليم
شخصية الرسول ﷺ . في الندوة
العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة
العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء
الراشدين . (١٤٠٤ هـ : الرياض) .
[جامعة الملك سعود - كلية الآداب] .
- ٣١٣ - الفرا ، طه
جغرافية موقعة بدر . في الندوة العلمية
الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في
عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين .
(١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك
سعود - كلية الآداب] .
- ٣١٤ - القبسي ، إبراهيم طه
الجهاد في السنة . الرياض : جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية
أصول الدين ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير .
[إشراف : د . خليل ملا خاطر] .
- ٣١٥ - القرضاوي ، يوسف
« مدخل للتعريف بالسنة » . مجلة
مركز بحوث السنة والسيرة ، ع ١
(١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ص ١١ -
٧٢ . [جامعة قطر] .
- ٣١٦ - قمند ، محمد سمير
الفلاحة في أقوال رسول الله ﷺ . في
الندوة العلمية الثالثة لتاريخ العلوم عند
العرب . (١٩٨٣ : الكويت) .
[المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
بالكويت مع معهد التراث العلمي العربي
بجامعة حلب] .
- ٣١٧ - لاشين ، عبد الفتاح
من بلاغة الحديث الشريف . جدة :
شركة مكتبات عكاظ - ط ١ ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . ١٠٧ ص ،
٢٤ سم .
- ٣١٨ - محمد ، محمد سيد
وسائل الإعلام في عصر النبوة . في
الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ
الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ
والخلفاء الراشدين . (١٤٠٤ هـ :
الرياض) . [جامعة الملك سعود - كلية
الآداب] .
- ٣١٩ - محمد ، محمد محمود
الزراعة في الحجاز في العصر النبوي
وعصر الخلفاء الراشدين . في الندوة
العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة
العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء
الراشدين . (١٤٠٤ هـ : الرياض) .



القرن الخامس عشر الهجري - بغداد] .

٣٢٥ - الميداني ، عبد الرحمن حسن
حبكة

روائع من أقوال الرسول : دراسات
أدبية ولغوية وفكرية - ط ٣ مزيده
ومنقحة . جدة : شركة مكتبات عكاظ ،
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . ١٥٥ ص ،
٢٤ سم .

٣٢٦ - ميرغني ، جعفر
مباحث في تاريخ المدينة على أيام النبي
والخلفاء والراشدين . في الندوة العلمية
الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في
عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين .
(١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك
سعود - كلية الآداب] .

٣٢٧ - الميلادي ، عبد المنعم عبد القادر
نبي الرحمة يداوى البشر . في المؤتمر
العالمي الثاني للطب الإسلامي .
(١٤٠٢ هـ : الكويت) . [وزارة
الصحة العامة] .

٣٢٨ - نجاتي ، عثمان
مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم
والحديث الشريف . في المؤتمر العالمي
الثالث للطب الإسلامي . (١٤٠٥ هـ :
استانبول] .

٣٢٩ - الندوي ، تقى الدين
السنة مع المستشرقين والمستغربين . في
ندوة الإسلام والمستشرقين .
(١٤٠٢ هـ : أعظم كره - الهند)
[دار المصنفين] .

[جامعة الملك سعود - كلية الآداب] .

٣٢٠ - المحمود ، عبد الله العلي
منهج التربية الإسلامية في ضوء الكتاب
والسنة . في الندوة العالمية للأدب
الإسلامي . (١٤٠١ هـ : لكهنو -
الهند) . [المجمع الإسلامي العلمي لندوة
العلماء] .

٣٢١ - مختار ، محمد علي
بداية الإسلام والصراع بينه وبين الوثنية
قبل الهجرة إلى الحبشة . في الندوة العلمية
الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في
عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين .
(١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك
سعود - كلية الآداب] .

٣٢٢ - مدخلي ، إبراهيم محمد عمير
مرويات غزوة الخندق (دراسة
وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة
الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير .

٣٢٣ - المطرودي ، سليمان بن إبراهيم
بن عبد الرحمن

الاستشهاد بالحديث النبوي والأثر
على المسائل النحوية والصرفية .
الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، كلية اللغة العربية ،
١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٣٢٤ - مطلوب ، أحمد
« أثر الحديث في البلاغة العربية »
دراسات عربية وإسلامية . س ٢ : ع ٢
(١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ص ٣٢٧ -
٣٤٣ . [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع

هدى النبوة في تصحيح الأخطاء
الشائعة في المداواة الشعبية . في المؤتمر
السني الخامس لتاريخ العلوم عند
العرب . (١٤٠١ هـ : حلب) . ٥ .
[معهد التراث العلمي العربي بجامعة
حلب] .

٣٣٠ - الندوي ، محمد ظفر الهاشمي
الأدب العربي والحديث النبوي . في
الندوة العالمية للأدب الإسلامي .
(١٤٠١ هـ : لكهنو - الهند) . [المجمع
الإسلامي العلمي لندوة العلماء] .
٣٣١ - النسيبي ، محمود ناظم



المسلم المعاصر

الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٢٠٢ - ٣٤٠٩٥٢٠

فاكس : نفس الرقم

٢٦ (ب) شارع الجزيرة الوسطى

شقة ٤/٣ الزمالك - القاهرة -

جمهورية مصر العربية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٩٦٦ - ١ - ٤٩١٥١٢٢

٩٦٦ - ١ - ٤١١٩٩٦٦

فاكس : ٩٦٦ - ١ - ٤٩١٠٢٤٢

تلكس : 406748 WTANIA SJ

ص. ب ٢٥٧٥٩ الرياض . ١١٤٧٦

المملكة العربية السعودية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٩٦٢ - ٢٢٤٠٧٣٢

٩٦٢ - ٢٢٧١١٠٠

فاكس : نفس الرقم

شعبة التربية - جامعة اليرموك - إربد -

المملكة الأردنية الهاشمية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٢٤٩ - ١١ - ٧٣٤٢٧

٢٤٩ - ١١ - ٨١٩٧٣

تلكس : 2221 DAFO SD

ص. ب ٤٣٧٥ الخرطوم

جمهورية السودان الديمقراطية

المسلم المعاصر

الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٩٧٤ - ٤٤١٨٣٠

ص. ب ٨٩٣ - الدوحة

فاكس : ٩٧٤ - ٦٦٢٤٥٠

دولة قطر

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

ص. ب 6258 - الرباط - المعاهد

المملكية المغربية .

● IIIT Office:

Dr. Zafar Ishaq Ansari

28, Main Road

F - 10/2 Sector, P. O. Box 1959

Islamabad - Pakistan

Tel: 92 - 51 - 858 - 926

92 - 51 - 850 - 280

Tlx: 54068 IIU PK

● IIIT Office:

Br. Shamil Shaheen

P. K. 122

Uskudar - Istanbul

Turkey

Tel: 901 - 1721288

901 - 1670912

901 - 3121576

Fax: 901 - 1670912

Tlx: 27224 SAAR TR

● IIIT Office:

40 London House 243 - 253 Lower

Mortlake Road Richmond-Surrey

TW9 - 21S United Kingdom

Tel: 01 - 9485166 (Ext. 282)

Fax: 01 - 9404014

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠

الكشاف الإسلامي



من أجل إضاءة أسطح للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الإسلامي

- * أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- * نظام معلومات متكامل تعالج إشارات الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
- * مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطياً الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من: دلمون للنشر
Dilmun Publishing Ltd.

P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS

Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198

al-Muslim al-mu'asir



THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol . 15

No . 59

Rajab, Sha'bàn, Ramadàn 1411 AM

February, March, April 1991

In This Issue

- * Prophetic Sunna As a Source of Knowledge .
- * Changes and Innovations of Rules as a Result of The Change of Reality .
- * Concurrence of Objectivity and Normality of Islamic Methodolgy .
- * Towards An Islamic Theory on The Environment .